

دروس خارج اصول

سال ۹۶-۹۵

استاد سید محمود مددی

(به همراه صوت دروس)

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی۹۶-۹۵

نویسنده:

سیدمحمود مددی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشيو دروس خارج اصول استاد سيدمحمود مددی۹۶-۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:مددی، سیدمحمود

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی۹۶-۹۵ /سیدمحمود مددی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

مطلق و مقید(فصل اول / جهت اولی (اعتبارات الماهیه) / مراد از «اعتبار» و «ماهیت») ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید(فصل اول / جهت اولی (اعتبارات الماهیه) / مراد از «اعتبار» و «ماهیت»)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز واردشدیم در بحث «مطلق و مقید» و واردشدیم در فصل اول و جهت اولی که «تعریف مطلق» بود. امروز وارد جهت ثانیه می شویم.

الجهه الثانیه: اعتبارات الماهیه

مقدمه ای است برای تعیین موضوع له در الفاظ اجناس؛ مثلاً موضوع له الفاظ شجر و قلم چیست؟ ابتداءً مقدمه ای را بحث کنیم تا برسیم به تعیین موضوع له در اسماء اجناس.

توضیح چند اصطلاح

اعتبار

مراد از «اعتبار»، لحاظ و تصور است؛ اعتبارات ماهیت، یعنی انحائی که ما می توانیم یک ماهیت را در ذهن مان تصور یا

لحاظ کنیم. پس مراد از «اعتبار» انحاء لحاظ و انحاء تصور ماهیت است.

ماهیت

کلمه «ماهیت» به چهار معنا اطلاق می شود، معنای اول و دوم، در حکمت رایج است. معنای سوم و چهارم، در لسان اصولیین به کار برده می شود.

معنای اول: ما یقال فی جواب ما هو

معنای اول، معنایی است که در «حکمت» رایج است، و رایج ترین معنا برای کلمه ماهیت، همین معنای اول است و کثیراً ما در السنه علمای دیگر هم به همین معنی به کار برده می شود. معنای اول عبارت است از: «ما یقال فی جواب ما هو».

حکما این را متوجه شده اند که در هر موجودی، دو حیثیت کاملاً متمایز هست؛ یک حیثیت، «هستی» و «وجود» است که بین همه موجودات مشترک است. و یک حیثیت هم ذات و حقیقتی است که در این ذات، پاره ای با هم مشترکند و پاره ای مختلفند، به این ذات «ماهیت» می گویند. مثلاً- «زید» ذات و حقیقتی دارد که درخت آن حقیقت را ندارد. گاهی هم دو موجود، یک حقیقت دارند مثل زید و عمرو که هر دو در ذات «انسانیت» با هم مشترکند. به این ذات و حقیقت، «ماهیت» می گویند.

ص: ۱

در تعریف ماهیت، از عنوان مشیر استفاده کرده اند؛ ماهیت و حقیقت ماهیت، و جنس و فصل آن را نگفته اند.

پس هر موجودی، برای خودش یک وجودی دارد و یک ماهیتی. و این، تحلیل ذهنی ماست، نه این که انضمامی در خارج باشد.

بعد فلاسفه متوجه شدند مفاهیمی که در ذهن داریم، به دو دسته تقسیم می شود: پاره ای از این مفاهیم، از ذات و ماهیت انتزاع شده، و پاره ای از این مفاهیم، از ذات و ماهیت انتزاع نشده. اسم مفاهیمی که از ماهیت انتزاع می شود را گذاشتند: «مفاهیم ماهوی»؛ مثل مفهوم انسان، حجر، شجر، فرس، حمار، علم (که کیف نفسانی است) و امثال ذلک. و اسم مفاهیمی که از ماهیت انتزاع نمی شود را گذاشتند: «مفاهیم غیرماهوی»؛ مثل وجود و عدم، جوهر، عرض، موجود، معلول، و امثال ذلک.

پس در معنای اول، «ماهیت» عبارت است از ذات و حقیقت یک شیء. و مفهومی هم که از این ماهیت انتزاع می شود، مفهوم حقیقی است. و مفهومی هم که از این ماهیت انتزاع نشود، مفهوم غیرماهوی یا اعتباری است؛ یعنی بالاعتبار و بتأملٍ من الذهن ساخته شده است.

بعدها در لسان متأخرین به مفاهیم ماهوی گفتند: «مفاهیم حقیقی»؛ یعنی مفاهیم که از یک حقیقت خارجی انتزاع شده اند. و به مفاهیم دیگری که از یک حقیقت خارجی انتزاع نشده اند مثل «موجود»، گفتند: «مفاهیم غیرحقیقی».

معنای دوم: ما به الشیء هو هو

معنای دوم هم معنایی است که در لسان حکما به کار برده می شود.

فلاسفه به اشیائی برخوردکرده اند که در عین تحقق خارجی، فاقد ماهیت است؛ مثل خود «وجود»، یا مثل حق تعالی؛ که موجودی است که ذهناً به «وجود» و «ذات» تحلیل نمی شود، بلکه یک وجود بحت است، مِن دون هیچ ذاتی. لذا یک معنای وسیعی برای «ماهیت» درست کرده اند که شامل این دسته از موجودات هم بشود. این معنای دوم، افراد معنای اول را هم دربرمی گیرد؛ چون ذات هم ما به الشیء هو هو است.

ص: ۲

در این اصطلاحات، فرقی بین اصالت الوجود و اصالت الماهیت هم نیست.

این معنا، بعد از معنای اول، در حکمت کثیراً مّا به کار برده می شود.

معنای سوم: ماهیت به معنای عام

معنـای سوم و چهـارم، در لسان اصولیین به کار رفته است. نه این که اصولیین ماهیت به معنای اول و دوم را به کار نمی برنـد، معنـای اول و دوم را هم به کـار می برنـد، امـا اصولیین مـاهیت را به یـک معنـایی به کار می برنـد که در حکمت نبوده، و آن «ماهیت به معنای عام» است.

معنا و اقسام آن

برای این که این معنای سوم را توضیح بدهم، باید مقدمتاً اشاره کنم به معنای «معنا» و «مفهوم».

ما در مباحث گذشـته عرض کردیم تمامیِ الفاظی که دارای وضع هستند، یا اسم هستند یا علامت هستند. «اسم است» یعنی نام قرارگرفته برای اشـیاء، مثل انسان و کتاب و زید و ضـرب و غیر ذلک، اینها الفاظی هسـتند که اسم هسـتند برای شیئی از اشیاء. در مقابل، الفاظی داریم که اسم برای شیئی نیستند، مثل مِن، إلی، هو، انت، هذا، الذی، و امثال اینها، اینها علامت هستند.

الفاظی که اسم هسـتند، مسـمّی دارند. به این مسمی، اصطلاحاً «معنا» می گوییم. مثلاً لفظ «انسان» اسم است برای شیئی، به آن شیء، مسمی یا معنای انسان می گوییم. این که «آن مسمی چیست؟» را در بحث های بعدی می رسیم.

معنـا، از دو قسم خـارج نیست: خـاص و عـام. به جـای این که وارد تعریف بشوم، در ضـمن مثال توضـیح می دهیم؛ قم، زیـد، هیمالایا، اسمی است که معنایش خاص است. و انسان و شجر و حجر، اسمی است که معنایش عام است.

تا اینجا، با معنا و اقسام آن آشنا شدیم.

مفهوم

مفهوم، ربطی به معنا نـدارد. بلکه به «صورت معنـا در ذهن» مفهوم می گوینـد. مـا یک «صورت» داریم، یک «تصویر» داریم؛ وقتی شـما تصویر زیـد را به ذهن تـان می آوریـد، این تصویر و عکس قیافه و هیکل زیـد، معنای زیـد نیست. اما معنای مفهوم زید، مثلاً فرزند عمرو و برادر خالد است، معنای زید است.

مباحثه: معنا، همان مسـمی است، ربطی به ذهن ما نـدارد. ممکن است ما معنای اسـمی را نـدانیم و صورتی از آن معنا در ذهن مان نیاید، اما آن اسم معنا دارد.

پس تارتاً از شـیئ (که دارای تصویر است) تصویرش را به ذهن مان می آوریم، به این تصویر، مفهوم نمی گوینـد. گاهی یک صورت به ذهن مان می آوریم؛ یعنی صورت معنای آن مفهوم.

مفهوم همیشه نسبت داده می شود به یک «لفظ». لفظ «مورچه» مفهوم است. «این مورچه ای که فعلاً روی میز در حال حرکت است»، مفهوم لفظ «این مورچه» است، نه مفهوم «مورچه».

مفهوم انسان، همه مصادیق انسان، افرادش هستند.

فرق صورت و تصویر

در پرانتز فرق بین «صورت» و «تصویر» را اشاره کنم. حکما معتقدنـد که مُـدرک صورت قوه عاقله است، و مدرک تصویر قوه متخیله است. وقـتی تصـویر یـک شـیء را به ذهن می آوریم، مُـدرک این تصـویر، قوه متخیله است، این تصویر، در قوه متخیله است. اما صورت، عبارت است از مدرک قوه عاقله. پس فرق بین «صورت» و «تصویر»، این است که صورتی که در قوه متخیله می آیـد، تصویر است، و صورتی که در قوه عاقله می آیـد، «صورت» است؛ چون قوه عاقله نمی توانـد جزئیات را درک کنـد. لـذا علم را تعریف کرده انـد به: «حصول صوره الشـیء عند العقل». ولی ما این مطالب (صور معقوله) را قبول نکردیم، قبلاً هم توضیح داده ام.

«فرزند کسی بودن»، صورت است؛ ممکن است شما تا به حال زید را اصلاً ندیده باشید ولی پدرش را بشناسید، وقتی زید را تصورمی کنید، ممکن است هیچ تصویر و عکسی هم به ذهن تان نیاید. وقتی شما سراینده فلان قصیده را تصورمی کنید، در لفظ «سراینده» تصویری به ذهن تان نمی آید. و نیز در «ضارب زید»؛ ممکن است شما اصلاً آن ضارب را ندیده باشید، ولی این معنا را تصورمی کنید.

خلاصه

معنا: الفاظی که به مسمای آن الفاظ، معنا می گوییم. و بر دو قسم است: خاص مثل زید، و عام مثل چوب.

به صورت معنا در ذهن، مفهوم آن لفظ می گویند.

ماهیت در این معنا، همان «معنای عام» است

در کلام اصولیین «ماهیت» کثیراً مّا به کار برده می شود به معنای «معنای عام»؛ مثلاً می گویند: «ماهیت صلات»، در حالی که نه به معنای اول درست است و نه به معنای دوم درست است. مهم نیست آن معنای عام، معنایی باشد که ماهیت به معنای اولی باشد یا نباشد. مثلاً بیت و میز و صندلی و خانه و دار و صلات و صوم و حج، الفاظی هستند که معانی عامّی دارند.

«طبیعی» هم که می گویند مثل «طبیعی صلات»، به همین معناست.

«مشترک معنوی»، در جایی به کار برده می شود که معنا عام باشد.

معنای چهارم: به معنای معنا

معنای چهارم که در اصول کلمه «ماهیت» هم به کار رفته، خود «معنا» است، چه عام باشد و چه خاص باشد. مثلاً بحث شده که: «موضوع له در اعلام، وجود است یا ماهیت است؟»؛ یعنی «زید» آیا اسم «وجود زید» است؟ یا اسم «ماهیت زید» است؟ یا اسم «مجموع وجود و ماهیت زید» است؟

خلاصه معانی اربعه معنا

پس «ماهیت» تارتاً به معنای «ما یقال فی جواب ما هو»، تارتاً به معنای «ما به الشیء هو هو» است، ثالثةً به معنای «معنای عام» است، و رابعتاً به معنای مطلق «معنا» است؛ اعم از این که آن معنا، عام باشد یا خاص باشد.

مراد از «ماهیت» در این بحث

در این بحثِ «موضوع له اسماء اجناس» مراد اصولیین معنای سوم بوده است؛ چون اسم جنس اولاً اسم است و علامت نیست بلکه مسمی دارد، ثانیاً عام است. چون اصولیین از بحث «اسم جنس» به این مناسبت وارد اعتبارات ماهیت شده اند، پس مرادشان معنای عام» یعنی همان معنای سوم از معنا بوده است.

لکن مباحثی را که مطرح می کنند، خصوصیت و معنای سوم دخالتی در آن ندارد، بلکه مباحث شان مربوط می شود به ماهیت به معنای چهارم؛ «معنا» ولو خاص باشد مثل «زید»، به چند نحو می توانیم تصورش کنیم؟

پس با توجه به منشأ بحث که از موضوع له اسم جنس به این بحث رسیده اند، معنای سوم مرادشان بوده است. و با توجه به بحث هایی که مطرح کرده اند که عام بودن معنا در آن خصوصیتی ندارد، از این جهت ممکن است بگوییم: مرادشان معنای چهارم است؛ که یک معنا را به چند نحو می توان در ذهن حاضر کرد؛ یعنی اگر بخواهیم از یک معنا مفهوم گیری کنیم، چند گونه می توانیم معنا را تصورکنیم؟

پس اعتبارات ماهیت، یعنی انحاء تصور و لحاظ یک معنا، چه «معنای عام» که اصولین بیشتر مد نظرشان بوده، یا به طور کلی «معنا» ولو عام نباشد.

حالا که با این مقدمه آشنا شدیم، وارد اصل بحث می شویم؛ یک ماهیت را اگر بخواهیم صورتش را به ذهن بیاوریم، .

إن شاءالله فردا واردمی شوم در انحاء تصور ما از یک معنا؛ وقتی یک معنا را می خواهیم تصورکنیم، چند جور می توانیم آن معنا را تصورکنیم؟ این بحث، هم برای مباحث اصول مفید است هم برای مباحث حکمت.

بحث پنجم مطلق و مقید (فصل اول / جهت ثانیه / انحاء لحاظ ماهیت) ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث پنجم: مطلق و مقید (فصل اول / جهت ثانیه / انحاء لحاظ ماهیت)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: ماهیت» در السنه علما به چهار معنا اطلاق می شود، و مراد ما «معنا» است اعم از این که خاص باشد یا عم؛ یعنی اگر بخواهیم معنایی را تصورکنیم، انحاء تصور و لحاظ آن معنا، به چند نحو است؟

انحاء لحاظ ماهیت

ما اگر بخواهیم ماهیتی را در ذهن تصورکنیم، از سه حال خارج نیست:

اول: خود ماهیت را تصورکنیم بدون این که وصفی را برای آن ماهیت درنظربگیریم.

دوم و سوم: اگر وصفی برای ماهیت در نظربگیریم، آن وصف، یا وجودی است یا عدمی.

تطبیق در یک مثال

ماهیت و معنای «انسان» را در نظر بگیرید؛ وقتی من می خواهم انسان را تصورکنم، سه جور می توانم تصورکنم:

قسم اول: لابشرط قسمی

فقط معنای «حیوان ناطق» را به ذهن بیاورم و در مرحله «تصور» فقط همین ذات را تصورکنم بدون هیچ قید و وصفی.

قسم دوم: بشرط شیء

این انسان را تصورکنم با یک وصفی که به آن ضمیمه کرده ام؛ مثل «الانسان العالم».

ما در مرتبه تخیل، ذهن ما این قدرت را دارد که تصاویری که می بیند را می تواند هر طور که دوست دارد، دستکاری کند. مثلاً شما می توانید تصویر زید که عینک ندارد و عمامه اش سیاه است را به ذهن بیاورید در حالی که عمامه اش سفید است و عینک هم دارد. ذهن ما، همین کار را در ناحیه مفهوم و صورت معنا هم می تواند انجام دهد؛ مثال اضافه کردن عینک به تصویر زید در ذهن، مثال اضافه کردن «علم» است به «صورت انسان» در ذهن. پس ذهن می تواند معنای انسان را تصورکند،

و یک قیدی را هم کنار او قراردهد. در این صورت، صورت «الانسان» در ذهن هست، به علاوه «العالم».

قسم سوم: بشرط لا

قسم سوم، این است که ماهیت «انسان» را با لحاظ یک وصف عدمی درنظربگیریم. این قسم، همان قسم دوم است، بر اساس نکته ای که در حکمت بوده، قسم سومی شمرده شده. اگر در اصول می خواستیم این تقسیم بندی را انجام بدهیم، فقط دو قسمش می کردیم.

خلاصه سه قسم

پس یا معنا و ماهیت را بدون وصف و قید تصور می کنیم، یا تصورش می کنیم با وصفی که در ذهن برای آن معنای متصوَّر آورده ایم، و این وصف، یا وجودی است یا عدمی. اگر وجودی باشد، قسم دوم است، و اگر عدمی باشد، قسم سوم است. این تقسیم، عقلی و ثنائی است. این سه قسم، انحاء تصور ما از ماهیت است. قسم اول، ماهیت لابشرط قسمی است. قسم دوم، ماهیت بشرط شیء است. و قسم سوم، ماهیت بشرط لا است. پس بنابراین ما یک ماهیت را سه جور می توانیم تصورکنیم.

چند نکته

۱- لازم نیست معنای متصوَّر مصداق داشته باشد

لازم نیست که آنچه تصورمی کنید، معقول باشد؛ می توانید تصورکنید «الانسان غیر المخلوق»، حتی می توانید تصورکنید «الانسان الخالق للبارئ تعالی»، یا «الانسان الذی لیس بانسان»، یا «المثلث المربع»(۱) با این که این مفهوم در خارج مصداق ندارد؛ این لفظ را می توانیم تصورکنیم، ولی تصویر نمی توانیم بکنیم، الفاظ به تصویر نیاز ندارد.

۲- وصف ماهیت در این بحث، باید خارج از ذات باشد

۱- (۱) - همه می دانیم که «مثلث مربع» محال است. اما برای این که محمولِ «محال» را بر آن حمل کنیم، باید موضوع را تصورکنیم. پس در همین قضیه، ابتدا «مثلث مربع» را تصورمی کنیم سپس این حمل را انجام می دهیم. پس تصورش محال نیست، اگرچه تصویرسازی اش حتی در ذهن محال است. مقرر.

این وصف باید خارج از ذات باشد؛ «الانسان الناطق»، صرفاً لفظ است، نه این که بشرط شیء باشد.

۳- این سه عنوان، ذهنی است(۱)

این سه عنوان، لابشرط، بشرط شیء و بشرط لا، سه مفهوم ذهنی(۲) است، نه این که ناظر به سه معنا یا سه ماهیت باشد. ماهیت لابشرط در خارج نداریم، بلکه فقط ذهنی است؛ یعنی ما بإزاء اینها فقط مفاهیم ذهنی داریم؛ چون بحث، در تصور و لحاظ است.

اصلاً در خارج هیچ ماهیت شخصی نداریم.

۴- معقول اول و ثانی

یک بحثی آمده تحت عنوان معقول اول و ثانی، و برای معقول ثانی دو اصطلاح درست کرده اند: منطقی و فلسفی.

در حکمت

این اصطلاح، در حکمت خیلی پیچیده شده که: «مراد از این معقول اول و ثانی، دقیقاً چیست؟!»؛ تا جایی که مرحوم آقای صدر گفته: «معقول ثانی منطقی خطاست، و معقول ثانی فلسفی نامعقول است.»!(۳) اشکال آقای صدر همین بوده که اشتباه است که بگوییم: «نوع» از مفاهیم دیگر انتزاع شده.

یکی از کسانی که نسبتاً بهتر از بقیه توضیح و تشریح کرده، مرحوم لاهیجی است در «شوارق الالهام».

۱- (۲) - استاد این نکته را به عنوان اولین نکته فرمودند، و نکته اول و دوم را در خلال درس و پاسخ به سؤالات فرمودند.
۲- (۳) - «ذهنی» قید توضیحی است؛ چون هر مفهومی ذهنی است.
۳- (۴) - بارها گفته ام که متکلمین خیلی سعی می کرده اند که کلمات حکما را نفی کنند ولی عموماً موفق نمی شده اند. منتقدین جدید خواسته اند به یک نحو دیگری نقدکنند؛ گفته اند: «این حرف ها که شما می زنید، بی معناست.»، این، یک نقدی است که راحت نمی شود جوابش داد. اشکال آقای صدر به معقول ثانی فلسفی هم از همین قبیل است.

در اصول

اما اصولیین متأخر یک اصطلاحی درست کرده اند برای معقول اول و ثانی که خیلی اصطلاح خوبی است؛ گفته اند: هر مفهومی که در ذهن ما می آید، اگر ناظر به مفهوم باشد (یعنی مصداقش مفهوم باشد)، معقول ثانی است، و اگر اینطور نباشد، معقول اول است. چرا به مفهوم می گویند: «معقول»؟ چون در نظر اینها مفهوم عبارت است از «صوره الشیء عند العقل».

این، یک اصطلاح بسیار خوب و به جا و کارگشایی است، در کلمات آقای صدر هم زیاد به کار برده شده. در تعابیر اصولیین بوده، ولی کسی که خیلی خوب منقحش کرده، مرحوم آقای صدر است. مثلاً «نوع» معقول ثانی منطقی است، و معقول اولی اصولی است. «عدم» در اصول، معقول اول است؛ چون ناظر به یک مفهوم دیگر نیست. خیلی کاربرد خوبی در علوم دارد؛ خیلی بهتر از آن معقول ثانی فلسفی و منطقی است.

معقول ثانی اصولی، مثل کلی، جزئی، خود مفهوم، اینها ناظر به مفاهیم است.

این سه مفهوم، معقول اول اصولی است

این سه تصوری که ما از ماهیت داریم، هر سه معقول اول هستند، البته نسبت به آن چهار مفهومْ معقول اولی هستند؛ چرا که می شود یک معقول ثانی را به نحو لابشرط قسم لحاظ کنیم (مثل «کلّیِ تصورشده) و درنتیجه معقول ثانی اصولی باشد.(۱)

قسم چهارم: لابشرط مقسمی

چهار مفهوم جدید

ذهن ما یک قدم دیگری برمی دارد و به خود این سه مفهوم نظرمی کند تا مفهومی درست کند که این سه مفهوم، مصداق آن مفهوم باشد. اینجاست که ذهن ما چهار مفهوم دیگر هم درست می کند؛ از هر یک از آن سه مفهوم، یک مفهوم دیگر انتزاع می کند، آنگاه مفهوم چهارمی درست می کند که هر سه مفهومی که از سه قسم لحاظ ماهیت انتزاع کرده، مصادق این مفهوم چهارم است. این چهار مفهوم، معقول ثانی اصولی است؛ چون از مفاهیم دیگر گرفته شده و مصداقش مفهوم است. این چهار مفهوم، عبارتند از:

۱- (۵) - این مطلب (که نسبت به آن چهار مفهوم، اولی است.) را استاد خارج از کلاس (در پاسخ به «کلیِ تصورشده) فرمودند.

مفهوم اول: المفهوم الخالی عن القید

از صورت «الانسان» می خواهیم مفهومی درست کنیم که مصداقش فقط «مفهوم انسان لابشرط» باشد: «مفهوم الانسان الخالی عن القید»، در حالی که «الخالی» وصف مفهوم است، نه وصف «الانسان». این مفهوم، از مفهوم «الانسان» (ماهیت لابشرط) انتزاع شده است و لذا معقول ثانی اصولی است.

مفهوم دوم: المفهوم المقید بالشرط الوجودی

می خواهیم از «ماهیت بشرط شیء» یک مفهومی بگیریم که مصداقش فقط همین مفهوم باشد: «مفهوم الانسان المقید بالعالم» که «المقید» وصف «مفهوم» است، نه وصف «الانسان».

مفهوم سوم: المفهوم المقید بالشرط العدمی

می خواهیم از «ماهیت بشرط لا» یک مفهومی بگیریم که مصداقش فقط همین مفهوم (ماهیت بشرط لا) باشد: «مفهوم الانسان المقید بغیر العالم» در حالی که «المقید» وصف مفهوم است. مصداق این مفهوم، فقط «ماهیت بشرط لا» است.

مفهوم چهارم: جامع سه مفهوم قبلی

مفهوم چهارم، «مفهوم الانسان» است؛ مصداق این مفهوم، فقط در ذهن است و سه مصداق دارد: مفهوم الانسان، مفهوم الانسان العالم، و مفهوم الانسان الغیر العالم. مصداق «مفهوم الانسان» من و شما نیستیم، بلکه همان ماهیت لابشرط و بشرط شیء و بشرط لا است.

قسم چهارم، لابشرط مقسمی است

پس ما چهار مفهوم پیداکردیم که معقول ثانی اصولی هستند؛ چون ناظر به سه مفهوم است. سه مفهوم اول، هر کدام را از یکی از مفاهیم قبلی انتزاع کردیم، و مفهوم چهارم را از این سه مفهوم انتزاع کردیم. از این چهار مفهوم، مفهوم اول و دوم و سوم اسم ندارد، اسم چهارمی، لابشرط مقسمی است.

برای این که قسم اول با قسم چهارم اشتباه نشود، اسم قسم اول را گذاشته ایم ماهیت لابشرط قسمی.

ص: ۱۱

قسم چهارمی که آقای خوئی گفته

ما گفتیم: یک مفهوم را فقط سه جور می توان تصورکرد. آقای خوئی، از کسانی است که قائل است یک معنا را چهار جور می توانیم تصورکنیم. فردا ان شاءالله وارد کلام آقای خوئی می شویم: محاضرات:ج۴،ص۵۱۰ به بعد، محاضرات چهارجلدی که در موسوعه آقای خوئی چاپ شده.

مطلق و مقید (اعتبارات ماهیت / قسم چهارم مرحوم آقای خوئی و کلی طبیعی) ۹۵/۰۶/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (اعتبارات ماهیت / قسم چهارم مرحوم آقای خوئی و کلی طبیعی)

خلاصه مباحث گذشته:

جلسه گذشته بحث مان در انحاء لحاظ و تصور یک ماهیت بود؛ گفتیم: یک ماهیت یا معنا را به سه نحو می توانیم تصورکنیم: یکی این که خود آن ماهیت را تصورکنیم بدون هیچ وصفی (ماهیت لابشرط قسمی)، یکی این که تصورکنیم با یک وصفی، و آن وصف یا وجودی است (ماهیت بشرط شیء) و یا عدمی است (ماهیت بشرط لا).

بعد گفتیم از این سه مفهوم می توانیم چهار مفهوم دیگر را بگیریم که معقول ثانی اصولی هستند، که اولی مصداقش فقط ماهیت لابشرط است، مصداق دومی فقط ماهیت بشرط شیء است، و مصداق سومی فقط ماهیت بشرط لا است، و چهارمی هر سه مفهوم در تعقل اول، مصداقش است.

سه امر باقیمانده

بعد از اتمام این بحث، بقِیَ سه امر. امر اول این است که آیا ما در تعقل اول قسم رابعی داریم یا نه؟ امر دوم این است که «کلی طبیعی» بر کدامیک از این اقسام منطبق می شود؟ و امر سوم این است که ماهیت مهمله یکی از این اقسام هفتگانه است؟ یا قسم مستقلی است؟

امر اول: قسم چهارم

ص: ۱۲

در تعقل اول (که از اشیاء خارجی سه قسم مفهوم انتزاع می کنیم: لابشرط، بشرط شیء، و بشرط لا.)، آیا قسم دیگری هم داریم یا نه؟

توضیح مدعای مرحوم آقای خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده اند که در تعقل اول، چهار مفهوم داریم، سه تا همان قبلی است: لابشرط، بشرط شیء و بشرط لا، مرحوم آقای خوئی اسم قسم اول را تغییرداده و گفته اسمش «ماهیت مهمله» است؛ وقتی نظر به ذات و ذاتیات می کنیم، اسمش ماهیت مهمله است.

ایشان قسم چهارمی اضافه کرده؛ گاهی که ما ماهیت را لحاظ می کنیم، «عدم تقید به وجود» یا «عدم تقید به عدم» هم را هم لحاظ می کنیم. در قسم اول یعنی ماهیت مهمله، «عدم تقید» را لحاظ نمی کردیم، «لحاظ» را فقط متوجه ذات و ذاتیات می کردیم. در قسم چهارم، هم ذات را لحاظ می کنیم و هم عدم تقیدش را لحاظ می کنیم؛ مثلاً نه مقید است به «وجود علم» و نه مقید است به «عدم علم». پس وقتی که ذات را لحاظ می کنید و تقید به «وجود» و «عدم» را لحاظ می کنید، این تقید را اگر لحاظ نکردید، می شود «ماهیت مهمله». و اگر لحاظ نکردید، می شود «ماهیت لابشرط قسمی».

این، فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

گویا فرمایش محقق اصفهانی هم همین باشد[(۱)] ، و گویا فرمایش آقای خوئی هم همان فرمایش استادشان است[(۲)] .

نقد مدعای ایشان

به هیچ وجه با این فرمایش آقای خوئی موافق نیستیم؛ معتقدیم که در تعقل اول، فقط سه جور می توانیم ماهیت را اعتبار و لحاظ کنیم.

ایشان فرموده اند که این «عدم تقید» اگر لحاظ نشود «ماهیت مهمله» است، و اگر لحاظ بشود «ماهیت لابشرط قسمی» است. از ایشان سؤال می کنیم: این «عدم تقید به امر وجودی یا عدمی» را به چه نحوی می خواهند لحاظ کنند؟

۱- (۱) - نهایهالدرایه:ج۲، ص ۴۹۰.

۲- (۲) - محاضرات:ج۴، ص ۵۱۰ به بعد.

عدم تقیّد اگر به نحو تصوری لحاظ بشود

اگر به نحو تصوری لحاظ کنند، اینطور می شود که «الانسان الخالی عن التقید بوجود شیء و عدمه». اگر مراد ایشان این باشد، می شود معقول ثانی؛ چون در خارج «تقید» نداریم، «تقیّد» فقط در مرحله «تعقّل» صورت می گیرد؛ چرا که «تقیید» فعل ذهن است. پس این مفهوم مقید، ناظر به مفهوم (لابشرط قسمی) است و لذا «معقول ثانی» است. درحالی که الآن بحث ما در اعتبارات و تصورات ماهیت است که معقول اول است (نه معقول ثانی)، و لذا خارج از محل بحث است. پس اگر مراد ایشان لحاظ به نحو «تصوری» باشد، ماهیتی که لحاظ کرده ایم، «الانسان الخالی عن التقید بوجود شیء و عدمه» است که معقول ثانی است و خارج از محل بحث است.

عدم تقیّد اگر به نحو تصدیقی لحاظ بشود

اما اگر مرادتان از «لحاظ» تصدیق باشد به این معنا که انسان را ابتدا تصورمی کنیم سپس این تصدیق برای ما پیدامی شود که: «این انسان متصوَّر، از تقید خالی است.»، در این صورت، ما چه چنین تصدیقی داشته باشیم و چه نداشته باشیم، اثری برای ما ندارد؛ چون بحث ما در «تصور ماهیت» است؛ آن تصدیق، کالحجر به جنب الانسان است؛ ما داریم راجع به انقسامات خود «تصور» بحث می کنیم، چه تصدیقی درکنارش باشد و چه نباشد. این تقسیم، مثل این است که انسان را تقسیم کنیم به «انسانی که کنارش حجر است» و «انسانی که کنارش حجر نیست»؛ این تقسیم، درباره خود «انسان» نیست، مربوط به مکان انسان است.

پس در تعقل اول، ما نمی توانیم مفهوم چهارمی داشته باشیم، و فقط سه مفهوم می توانیم از یک شیء داشته باشیم: لابشرط قسمی، بشرط شیء، یا بشرط لا. و این تقسیم هم ثنائی است: شیئی که تصورمی کنیم، یا با وصف است یا بدون وصف، و اگر با وصف است، یا با وصف وجودی است یا با وصف عدمی است.

امر دوم: کلی طبیعی

امر دوم این است که در کلام حکما و مناطقه عنوان «کلی طبیعی» زیاد به کار برده می شود، سؤال شده که: «کلی طبیعی، کدامیک از این سه قسم، یا کدامیک از این هفت قسم است؟». ما معتقدیم مراد از «کلی طبیعی» که در حکمت هم زیاد به کار برده شده، اولاً از این اقسام خارج نیست، و ثانیاً مرادشان هم دقیقاً همان ماهیت لابشرط است.

سابقاً این را توضیح دادم که ما وقتی برای شیء اسم می گذاریم، به آن موضوع له یا مسمی می گوییم: «معنا». و گفتیم که معنا بر دو قسم است: یا خاص است یا عام است، خاص مثل معنای لفظ زید، و عام مثل معنای لفظ حجر. و گفتیم به صورت معنی در ذهن می گوییم: «مفهوم». مفهوم، در منطق تقسیم می شود به کلی و جزئی. آن صورت معنا اگر صورت معنای خاص باشد، مفهوم جزئی است، و اگر صورت معنای عام باشد مفهوم کلی است. پس تا اینجا روشن شد که کلی طبیعی، چون «کلی» است، ناظر به مفاهیم است، نه این که ناظر به معانی یا خارج از ذهن باشد.

«طبیعی» در اصطلاح یعنی «ماهیت». وقتی می گویند: «الصوره الطبیعیه»، یعنی «الصوره النوعیه». مقصود از ماهیت هم همان معنای اولش است یعنی «ما یقال فی جواب ما هو». پس «کلی طبیعی» چون همان «ماهیت» است، مفهومی است که ذات طبیعت را نشان می دهد و بر همه افراد طبیعی هم صدق کند. پس منحصر می شود به ماهیت لابشرط؛ چون از آن سه قسم، تنها ماهیت لابشرط است که هم مفهوم است و هم کلی است و هم بر جمیع افراد ماهیت منطبق است. پس مفهوم الانسان، الشجر، و امثال ذلک، کلی طبیعی است. پس «کلی طبیعی» مساوق با «ماهیت لابشرط» است.

مفهوم «الانسان» در ذهن، هم مصداق ماهیت لابشرط است، و هم مصداق کلی طبیعی است. پس «ماهیت لابشرط» و «کلی طبیعی» یک چیز است؛ یعنی هر مصداق ماهیت لابشرط، مصداق کلی طبیعی هم هست، و بالعکس.

خود کلی طبیعی، مثل کلی، معقول ثانی اصولی است. اما مصداقش معقول اول است.

اشکال: «کلی طبیعی» یک معقول ثانی اصولی است، چطور می تواند منطبق بشود بر «لابشرط قسمی»؟

پاسخ: «ماهیت لابشرط قسمی» هم یک معقول ثانی اصولی است؛ مصادیق هر دو، مفاهیم هستند که معقول اولی هستند.

سؤال: چرا ماهیت لابشرط مقسمی را نگوییم کلی طبیعی است؟

پاسخ استاد: خود «مفهوم الانسان» از افراد کلی طبیعی نیست؛ به جهت این که «مفهوم الانسان» ناظر به ماهیت انسانی نیست، ولی مفهوم «انسان» کلی طبیعی است چون ناظر به طبیعت و ماهیت انسان است.

سؤال: آیا «انسان عالم» هم کلی طبیعی است؟

پاسخ: خیر.

اشکال: ولی «انسان عالم» نسبت به «عدالت» لابشرط قسمی است. این سه قسم، قیاسی است، به خلاف کلی طبیعی. چطور ممکن است یک مفهوم قیاسی منطبق بشود بر یک مفهوم غیرقیاسی؟

پاسخ: «انسان عالم» به نحو «تصدیقی» نسبت به «عدالت» لابشرط قسمی است؛ یعنی تصدیق کرده ایم که انسان عالم، مشروط به عدالت نیست. این سه قسم لحاظ ماهیت، به نحو «تصوری» است و درنتیجه قیاسی نیست؛ یک ماهیت و معنا، همین که قید بخورد، لابشرط قسمی نیست، پس «انسان عالم» لابشرط قسمی نیست کما این که کلی طبیعی هم نیست.

در پاسخ به یک اشکال: این که «آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا نه؟» یک بحث دیگری است؛ که آیا در عالم خارج هم «طبیعت الانسان» وجود دارد یا در خارج فقط مصدایقش موجود است؟ به عبارت دیگر می خواهیم ببینیم: آیا «طبیعت انسان» یک طبیعتی است که فقط در ذهن موجود می شود؟ یا در خارج هم موجود می شود؟

امر سوم: ماهیت مهمله

«ماهیت مهمله» متأخرین ما را خیلی به خودش مشغول کرده که «بالاخره ماهیت مهمله چیست؟!». در مجموع اقوال در مسأله سه قول است؛ قول اول از مرحوم آخوند است که همان لابشرط مقسمی است. قول دوم، قول مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خوئی است که: ماهیت مهمله، قسیم لابشرط قسمی است. و بالاخره قول سوم نظر مرحوم آقای صدر است که قائل است ماهیت مهمله چیزی جز لابشرط قسمی نیست. این نزاع، آیا در حد الفاظ و اصطلاحات است؟ یا واقعاً در حقیقت «ماهیت مهمله» با هم اختلاف دارند؟ إن شاءالله توضیح و تفسیرش جلسه آینده.

مطلق و مقید (جهت ثانیه اعتبارات ماهیت / ماهیت مهمله / و جهت ثالثه اسم جنس) ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (جهت ثانیه: اعتبارات ماهیت / ماهیت مهمله / و جهت ثالثه: اسم جنس)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اعتباریات ماهیت بود، گفتیم که به سه نحو می توان لحاظش کرد: لابشرط، بشرط شیء، و بشرط لا. بعد گفتیم از این سه قسم و از این سه مفهوم، می توانیم چهار مفهوم دیگر را انتزاع کنیم که اسم قسم چهارم را «لابشرط مقسمی» گذاشتیم. بعد وارد اموری شدیم، امر سوم راجع به حقیقت «ماهیت مهمله» است؛ در لسان اصولیین کثیراًما از این اصطلاح استفاده می شود. «ماهیت مهمله» آیا یک قسم از همان اقسام هفتگانه است؟ یا خارج از آن اقسام است؟

گفتیم که به مرحوم آخوند نسبت داده شده که ماهیت مهمله همان ماهیت لابشرط مقسمی است. مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای خوئی قائلند که ماهیت مهمله، قسیم لابشرط قسمی است و فرقش با لابشرط قسمی این است که در ماهیت مهمله «عدم تقید» لحاظ نشده در حالی که در لابشرط قسمی لحاظ شده. مرحوم آقای صدر قائل است که ماهیت مهمله همان ماهیت لابشرط است.

ص: ۱۷

برگشت سه نظریه به حقیقت ماهیت لابشرط قسمی

امروز می خواهیم این سه نظر را بررسی کنیم. برگشت این سه نظریه، به یک نظریه است:

مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقاضیاء می گویند که ماهیت لابشرط، ماهیتی است که در آن ماهیت، لحاظ کرده ایم «عدم لحاظ هر قیدی» را، و ماهیت مهمله قسیم این قسم به عنوان یک قسم چهارمی است؛ که «عدم لحاظ» را هم لحاظ نکرده باشیم. آقای صدر می گوید: در ماهیت لابشرط هم «عدم لحاظ» را لحاظ نکرده ایم. بنابراین از نظر آقای صدر «ماهیت لابشرط قسمی» برمی گردد به همان «ماهیت مهمله». پس مرحوم آقای صدر و مرحوم اصفهانی و آقای خوئی، هر سه بزرگوار

می گوینـد: وقتی که مـاهیت را بلاقیـد (حتی بـدون قیـد «عـدم لحـاظ») لحاظ کردیم، ماهیت مهمله است. پس نزاع، از سه تا، تقلیل پیداکرد به دو تا.

عبارت مرحوم آخونـد خالی، از اجمال و ابهام نیست؛ آقای صـدر در «بحوث» به مرحوم آقای آخونـد نسـبت داده که: ماهیت مهمله، همان لابشـرط مقسمی است. از ظاهر کفایه برمی آید که برداشت ایشان از ماهیت مهمله همان ماهیت لابشرط مقسمی است؛ که نظر بر ذات و ذاتیات است و «عـدم تقیّـد» لحاظ نمی شود. پس مرحوم آخونـد هم می فرمایـد وقتی که ما ماهیت را بلاقیـد لحـاظ کردیم، همان ماهیت بلاشـرط یا مهمله است. پس مرحوم آخونـد هم قبول دارد که ماهیت مهمله، همان ماهیت بلاشرط است. پس نزاع، از سه تا، تقلیل پیداکرد به یکی.

پس تمـام این نظریـات، به یـک نظریه برگشت؛ تمام اینها قائلنـد که «ماهیت مهمله» عبارت است از ماهیتی که بما هی ملحوظ شده، و فقط ذات و ذاتیاتش لحاظ شده، و «عدم تقیّد»ش لحاظ نشده است.

ص: ۱۸

پس درحقیقت، نزاع در ماهیت لابشرط قسمی است؛ یعنی همه قبول دارند که اگر ماهیت (یعنی ذات و ذاتیات) را لحاظ کنیم و حتی «عدم لحاظ خارج» را هم لحاظ نکنیم، اسمش «ماهیت مهمله» است، ما اسمش را می گذاریم «ماهیت لابشرط قسمی».

ولو این مطلب را از شهیدصدر اخذنکرده ایم، ولی تابع ایشان هستیم.

اشکال: حمل غیرذاتی بر ماهیت مهمله

فقط یک «إن قلت» باقی می ماند که اگر حلش کنیم، از این جهت فارغ می شویم. إن قلت که اگر ماهیت لابشرط قسمی همان ماهیت مهمله است، پس چگونه این همه محمولاتِ خارج از ذات را برای این ماهیات اثبات می کنیم و مثلاً می گوییم: «الانسان یمشی»؟! اگر یعنی فقط نظر به ذات انداخته ایم، پس چطور می توانیم محمولات مختلف را بر او حمل کنیم؟! پس معلوم می شود که در ماهیت مهمله «عدم تقیّد» لحاظ نشده و درنتیجه ماهیت مهمله، همان لابشرط قسمی نیست!

این «إن قلت»، از قِبل مرحوم آقای خوئی و تابعین ایشان است برای اثبات قسم چهارمی؛ اگر قسم چهارمی نداشته باشیم، نمی توانیم بگوییم: «الانسان فانٍ».

پاسخ: موضوع، محکی است، نه مفهوم

یک جواب روشنی بدهیم و وارد تفصیلش نشویم؛ ما بارها گفته ایم که محمول دائماً مرتبط با محکی است، نه با مفهوم، و نه با معنا. ما مفاهیمی را به ذهن مان می آوریم، سپس از طریق آن مفاهیم، به شیء یا اشیائی اشاره می کنیم، بعد راجع به آن اشیاء حکم صادرمی کنیم و مثلاًـ می توانیم بگوییم: «الانسان» و اشاره کنیم به «افراد انسان» و بگوییم: «فانٍ»، و می توانیم بگوییم: «الانسان» و اشاره کنمی به «مفهوم انسان» و بگوییم: «نوعٌ».

اگر محکی نداشته باشد، ما اصلاً نمی توانیم محمول برایش بیاوریم. مراد از «محکی» دقیقاً مشارٌإلیه است.

ص: ۱۹

پس ما در «اعتبارات ماهیت»، سه قسم داریم که قسم اول، سه اسم دارد: کلی طبیعی، ماهیت مهمله، و ماهیت لابشرط قسمی. هر وقت می گویند: «ماهیت لابشرط»، منظور همین «لابشرط قسمی» است. این سه، سه عنوان است برای یک شیء؛ ماهیتی که بدون قید تصورش کنیم.

پس ما حصل بحث این شد که اعتبارات ماهیت سه تا بیشتر نیست: یا بلاقید لحاظش می کنیم که سه اسم دارد: کلی طبیعی، ماهیت مهمله، و ماهیت لابشرط قسمی. یا قید دارد، و این قید یا وجودی است یا عدمی، اگر وجودی باشد بشرط شیء است، و اگر عدمی باشد بشرط لا است.

هذا تمام الکلام در جهت ثانیه.

الجهه الثالثه: فی معنی اسماء الاجناس

مراد از اسم جنس

هر اسمی که معنایی دارد، معنایش یا عام (مثل حیوان و شجر) است یا خاص (مثل مکه و زید) است. مراد از «اسماء اجناس» در «اصول»، هر اسمی است که معنایش عام باشد.

محل نزاع

اعتبارات ماهیت را علما مطرح کرده اند برای یکی از الفاظ مطلق یعنی اسم جنس، برای تعیین موضوع له این اسماء؛ که موضوع له و مسمی در اسماء اجناس چیست؟ به عبارت دیگر: موضوع له اسماء اجناس آیا ماهیت مطلقه است؟ یا جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده؟ کسی نگفته: «موضوع له اسم جنس، ماهیت مقیده(۱) است.».

بعد بحث شده که: آن جامع چیست؟ آیا همان ماهیت مهمله است؟ آیا ماهیت لابشرط قسمی است؟ یا ماهیت لابشرط مقسمی است؟

ثمره این بحث

ثمره این بحث این است که «اسم جنس» اگر برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد، اطلاق مدلول وضعی است. و اگر برای جامع وضع شده باشد، اطلاق مدلول وضعی نیست، بلکه مستفاد از مقدمات حکمت است.

۱- (۱) - مرادشان از «ماهیت مقیده» ماهیت بشرط شیء و بشرط لا است.

تحقیق در مسأله

به طور عـادی هم جواب هـای مختلفی داده شـده، به جای این که متعرض اقوال و نقـد آنها بشود، کلام خودمان را عرض می کنم، در کلام ما، نقد کلام دیگران هم هست.

ما در تحقیق این مسأله، دو مطلب می گوییم که اصل مسأله و ثمره اش در هر دو مطلب می آید.

مطلب اول: موضوع له اسماء اجناس

آیا اسماء اجناس برای «ماهیت مطلقه» وضع شده؟ یا برای جامع بین ماهیت مطلقه و ماهیت مقیده؟

اسـماء اجنـاس، برای هیـچ کـدام از این دو وضع نشـده؛ نه برای مـاهیت مطلقه وضع شـده، و نه برای جـامع وضع شـده. مـا در «اعتبارات ماهیت»، با سه «مفهوم» سر و کار داریم: ماهیت مهمله، کلی طبیعی، ماهیت لابشرط، بشرط شیء، بشرط لا، و ماهیت لابشـرط مقسـمی، همه اینها اسم هسـتند برای مفاهیم. درحالی که در اسـماء اجناس، برای هیچ مفهومی اسم وضع نشده؛ اصلاً هیچ مفهومی اسم ندارد. «مفهوم الانسان» اسم ندارد، مفهوم «مفهوم الانسان» اسم ندارد. موضوع له اسماء اجناس، خود ماهیات هسـتند، خود ذوات هسـتند؛ یعنی خود «مـاهیت انسـان» اسـمش «الانسـان» است نه «مفهوم الانسـان». امـا آن صورتی که از این مـاهیت به ذهن مـا می آیـد و یکی از اسـماء را به خودش می گیرد، آن صورت، معنای «انسان» نیست مسـمای «انسان» نیست، بلکه صورهالمعنی است.

إن قلت: اگر برای ماهیـات وضع می شود، مگر در مرتبه «وضع» نبایـد معنی را تصورکنیم؟! تـا تصورکنیم، صورت به ذهن می آید. تا صورت به ذهن بیاید، پس باید اسم برای «صورت» وضع بشود.

قلت: درست است که «وضـع» بـدون «تصـور» ممکن نیست و بایـد صورت معنـا به ذهن بیایـد تـا بتوانیم برایش اسم بگـذاریم، ولکن این صورت، عنوان مشـیر قرارمی گیرد برای همان معنی، و اسم را وضع می کنیم برای مشارٌإلیه به این صورت. مشارٌإلیه در کجـاست؟ آیـا در عـالم عین است؟ آیا در عالم ذهن است؟ یا در عالم اعتبار است؟ یا در عالم وهم است؟ حقیقی، خودش دو قسم دارد: ذهن و عین. مـا از کسـانی هستیم که قـائلیم «معنا» در عالم «وهم» است؛ یعنی آنچه که اسـمش «انسان» است، در هیچ عالمی موجود نیست. آن که در عالم عین موجود است، فردالانسان است. فرق بین «فرد» و «ماهیت» را در مباحث گذشـته گفته ام، در آینده هم إن شاءالله. و آنچه که از معنا در ذهن موجود است، صورت معناست.

پس «اسم جنس» وضع شده برای «معنا»، و معنا ماهیت مطلقه نیست، جامع نیست، خود ماهیت است. و خود ماهیت هم در عالم وهم موجود است؛ اسم آن ذات موهوم «انسان» است. این ذات موهوم هیچ گاه پا به عرصه وجود نمی گذارد الا این که در عالم «عین» به فردش موجود بشود، و در عالم «ذهن» هم به صورتش موجود بشود.

این بحث، بحث خوبی است که بگوییم: در حین وضع، جناب واضع وقتی معنا و واقعیت را لحظا می کند و می خواهد اسم جعل کند، به چه نحو تصورمی کند؟ اگر به لحاظ حین الوضع باشد، می گوییم: به صورت کلی طبیعی یا مهمله یا لابشرط قسمی تصورمی کند و عنوان مشیر برای ماهیت قرارمی دهد و اسم آن ماهیت را «انسان» می گذارد.

دو احتمال در «جامع» هست که یک احتمالش «ماهیت مهمله» است.

حقیقت مسمای ما، وهمی است. تحقق فردش، کافی است تا ما برای امر موهوم اسم بگذاریم. چون ما اگر بخواهیم برای هر فرد از این عالم اسم بگذاریم (که مثلاً هر درختی اسم داشته باشد و هر مورچه ای اسم داشته باشد)، اصلاً نمی توانیم حرف بزنیم. مثلاً ما بی نهایت (عرفی) ستاره داریم، یا مثلاً «عدد» اسم جنس است و بی نهایت مصداق دارد. پس مسمی و معنا در اسماء اجناس، عبارت است از خود ماهیت، نه ماهیت مطلقه که یک مفهوم است، و نه جامع که یک مفهوم است. خود «ماهیت»، یک مفهوم نیست. «مفهوم» یک امر حقیقی است، در «ذهن» وجود دارد. ولی «ماهیت» حتی در عالم «اعتبار» هم وجود ندارد.

پس همه اسماء اجناس، مُسمَّیات و معانی شان امر موهوم است. آنچه حقیقت دارد، صور (در عالم ذهن) و افرادش (در عالم عین) است.

ص: ۲۲

پس مطلب اول این شد که ماهیت، نه مطلقه و نه جامع، هیچ کدامش موضوع له نیست، موضوع له، خود ماهیت است که موجودی است موهوم؛ نه در عالم عین موجود است و نه در عالم ذهن.

مطلب دوم: ثمره

اما مطلب دوم که خیلی مهم است؛ این ثمره ای که گفته اند، درست است یا نه؟ این ثمره، در هر صورت نادرست است، إن شاءالله فردا.

مطلق و مقید (ثمره بحث از موضوع له اسم جنس / و جهت چهارم تقابل بین اطلاق و تقیید) ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (ثمره بحث از موضوع له اسم جنس / و جهت چهارم: تقابل بین اطلاق و تقیید)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جهت ثالثه بود؛ معنای اسم جنس. گفتیم بحث کرده اند که: آیا موضوع له ماهیت مطلقه است؟ یا جامع بین ماهیت مطلقه و ماهیت مقیده؟ دیروز عرض کردیم که برای تحقیق در مسأله دو مطلب را باید بگوییم؛ مطلب اول این بود که موضوع له، هیچ یک از اینها نیست؛ نه ماهیت مطلقه است، و نه جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده است. گفتیم: برای ذات الماهیت وضع شده؛ در مرحله «وضع» ماهیت را به ذهن مان می آوریم و ماهیت تصورشده را عنوان مشیر قرارمی دهیم برای خود ماهیت، و این الفاظ را وضع می کنیم برای خود آن ماهیت. و گفتیم که خود ماهیت، امر موهومی است؛ یعنی موضوع له ما، نه در خارج موجود است، و نه در عالم ذهن موجود است. آنچه موجود است، در خارجْ افراد است، و در ذهنْ صور است. خود معنا و مسمی و موضوع له، در خارج موجود نیست.

مطلب دوم، بحث امروز ماست. به عنوان ثمره دو قول فرموده اند: اگر بگوییم: «موضوع له ماهیت مطلقه است.»، اطلاقْ مدلول لفظی و وضعی است. اما اگر بگوییم: «موضوع له، جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده است.»، اطلاقْ مدلول لفظ نیست.

ص: ۲۳

مقدمه: در دلالت تصدیقیه، دالْ لفظ نیست

این فرمایش هم درست نیست. برای این که این مطلب را توضیح بدهم، باید یک مقدمه ای عرض کنم که سابقاً هم گفته بودم.

در بحث «دلالت» گفتیم که دلالت، دائماً متقوم به دو رکن است: دال، و مدلول. «دلالت» را تقسیم کرده اند به تصوریه و تصدیقیه. گفتیم: این تقسیم، برای دلالت، دائماً به لحاظ مدلول است؛ اگر مدلول ما «تصور» باشد، به این دلالت «تصوریه» می گویند. و اگر مدلول ما «تصدیق» باشد، به این دلالت «تصدیقیه» می گویند.

در دلالت تصوریه، ما دائماً از یک احساس یا تخیل، منتقل می شویم به یک تصور. دال ما درواقع یک احساس (صورت حسی) یا تخیلی است.

اما در دلالت تصدیقیه، هیچ وقت از یک احساس یا تخیل منتقل نمی شویم به یک تصدیق، بلکه دائماً از تصدیق به تصدیق منتقل می شویم. به عبارت دیگر: در دلالت تصدیقیه، دال حتماً باید تصدیق باشد؛ از تصدیقی به تصدیقی منتقل می شویم. حتی در «منطق» می خوانیم که از یک تصدیق نمی توانیم به یک تصدیق دیگر منتقل بشویم، بلکه حداقل از دو تصدیق می توانیم به تصدیق دیگری منتقل بشویم. این، در جای خودش گفته شده و درست است. پس در جایی که دلالت تصدیقیه داشته باشیم، دالّ لفظ نیست.

حتی وقتی که دودی را می بینید و برای شما تصدیقی پیدامی شود که در این خانه آتش است، از دو مقدمه به این نتیجه می رسید؛ یکی این که از خانه زید دود بلند است، و دیگر این که دود معلول آتش است، به این نتیجه می رسید که در خانه زید نار هست.

ما ابتداءً یک احساس داریم. دود را رؤیت می کنیم، بلافاصله دود را شناسایی می کنیم که: «این، دود است.»، یک تصدیق برای ما پیدامی شود که: «از خانه زید دود بلند است». یک قضیه هم در ذهن ما مرکوز است که دود معلول آتش است. این دو قضیه را که کنار هم می گذاریم، به این نتیجه می رسیم که در خانه زید آتش است.

سؤال: دلالت تصدیقی اول از کجا می آید؟

پاسخ استاد: اذهان ما آنچه را که احساس می کند، شناسایی می کند. اسم این تصدیق، دلالت نیست. انتقال و دلالت، این است که ذهن ما، از یک شیئی (که در ذهن است) به شیء دیگری (که آن هم در ذهن است) منتقل بشود. انتقال، یا بر اساس انعکاسات شرطی است، یا بر اساس عملیات ذهنی یعنی فکر ماست. شناسایی و علم، دائماً تصدیق است، بدون این که انتقالی (چه از طریق انعکاسات شرطی و چه از طریق عملیات ذهنی) صورت گرفته باشد.

اطلاق، دلالت تصدیقیه است

اطلاق، یکی از افراد ظهور است؛ ظهور اطلاقی. ظهور، دلالت ظنیه است. دلالت ظنیه، دائماً از افراد دلالت تصدیقیه است.(۱) پس اطلاق، دلالت تصدیقیه است؛ وقتی می گوییم: «واجب، مطلق است.»، این تصدیق ما، یک مدلول تصدیقی است و امکان ندارد از شنیدن لفظ «اکرم» این تصدیق برای ما پیدابشود. پس ظهور اطلاقی، دائماً یک دلالت تصدیقیه است.

آن تصدیقاتی که باعث می شود بگوییم: «واجب مطلق است یا مقید»، در اصطلاح اصولی «مقدمات حکمت» است. در عددش اختلاف است که: آیا دو تاست یا سه تا؟ که إن شاءالله عن قریب به آن می رسیم. مقدمات حکمت، دو یا سه قضیه تصدیقیه است. وقتی می گوییم: «اکرام، مقید است.»، از مقدمات حکمت است که به این اطلاق می رسیم. مقدمات حکمت، دو یا سه تصدیقی است که منتهی می شود به یک تصدیق اطلاقی.

بنابراین اطلاق امکان ندارد که مدلول لفظی باشد؛ چرا که مدلول لفظی دائماً یک تصور است که ما از احساس یک لفظ یا تخیل یک لفظ، به آن تصور منتقل می شویم.

۱- (۱) - دلالت تصدیقیه، یا ظنّی است، یا جزمی است، یا قطعی است. به دلالت تصدیقیه ظنّیه می گویند: «ظهور».

تفاوت اطلاق با عموم

اشکال: در عموم هم پس باید همین حرف را بزنیم که از لفظ منتقل نمی شویم به عموم و مدلول تصدیقی.

پاسخ استاد: ما یک عمومی داریم که تصوری است و مدلول لفظ «کلّ» است، و یک عمومی هم داریم در جایی که واجب عام است. این که «این واجب، عام است.» را از «کلّ» نمی توانیم بفهمیم. تنها فرق مانحن فیه و مقدمات حکمت، این است که وقتی می گوییم: در مقام بیان است، یک معنای شمول دارد که هم در مطلق هست و هم در عام. یکی از این مقدمات را از لفظ «کلّ» می فهمیم، اما باز به تصدیق هم احتیاج داریم. فارق بین «عام» و «مطلق» این است که شمولیت را در مطلق از «عدم ذکر قید» استفاده می کنیم، نه از «ذکر لفظ بلاقید». ولی در «عموم» از ذکر «کل» استفاده کرده ایم.

اشکال: می توانیم همان بیان عام را اینجا هم جاری کنیم و بگوییم: همانطور که در «عام» از موضوع له لفظ عام به علاوه چند تصدیق به یک یک تصدیق می رسیم، در اینجا هم اگر اسم جنس وضع شده باشد برای ماهیت مطلقه، شمولیت را از مجموعه موضوع له و چند تصدیق می فهمیم.

پاسخ استاد: ماهیت مطلقه، مثل لفظ «کلّ» نیست. به علاوه این که اگر این توجیه را هم قبول کنیم، مثل عمومی می شود که خودش دو معنا دارد: معنای تصوری کل، و معنای تصدیقیِ این که واجب، عام است. این را از کل نمی فهمیم، کل هم نقش دارد، اما این را از «کلّ» نمی فهمیم. اما مطلق از این قسم دوم است؛ که اسم جنس ولو برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد، ولی ما شمولیت را از مقدمات حکمت به دست می آوریم. اما در عموم هم قبول کردیم که ولو آن مقدمات حکمت را نیاز نداریم، ولی فی الجمله نیاز به یک سری مقدماتی داریم، که همان مقدمات حکمت نیست.

ص: ۲۶

پاسخ حسین مهدوی: اولاً ـ استاد از الفاظ عموم فقط «کل» را قبول کردند، پس فقط باید «کل» را بررسی کنیم. ثانیاً «کل» مدلول تصدیقی ندارد، «کل» علامت است برای «شمول»؛ «کل» به علاوه مدخولش باعث می شود تصور شمولیت مدخولش فهمیده بشود. و تصدیق به این که مثلاً ـ «اکرام همه علما واجب است»، از تصدیقات دیگری مثل این که در مقام هزل نیست فهمیده می شود.

جمع بندی

این، تمام کلام در جهت ثالثه. پس اولاً ـ در اسماء اجناس، «ماهیت مطلقه» یا «جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده» موضوع له نیست؛ چون اینها داخل در مفهومات و معقولات هستند، درحالی که موضوع له اصلاً مفهوم و معقول نیست. بلکه خود ماهیت موضوع له است، که در خارجْ افراد دارد و در ذهنْ صور دارد. و ثانیاً اطلاق، یک مدلول تصدیقی است که باید از مجموع تصدیقات به دستش بیاوریم و اطلاق را از هیچ لفظی نمی توانیم بفهمیم، و درنتیجه این بحث که «موضوع له اسم جنس چیست؟» ثمره ندارد.

الجهه الرابعه: التقابل بین الاطلاق و التقیید

محل نزاع

اصولیین قبول کرده اند که نسبت بین اطلاق و تقیید «تقابل» است؛ یعنی لایجتمعان فی محل واحد من جهه واحده: اگر دو شیئی هیچ وقت در محل واحدی از جهت واحده جمع نشوند، متقابلان هستند. اطلاق و تقیید هم متقابلان هستند؛ چون امکان ندارد که در مورد واحدی، از جهت واحدی، هم اطلاق باشد و هم تقیید. یا اطلاق است یا تقیید، یا هیچ کدام، اما هر دو معاً نمی شود باشد.

«تقابل» که از اقسام تخالف است، به چهار قسم تقسیم می شود: تقابل به سلب و ایجاب یا همان تناقض، تقابل به عدم و ملکه (مثل عمی و بصر)، تقابل به تضاد (مثل سواد و بیاض)، و تقابل به تضایف (مثل فوقیت و تحتیت). علما قبول کرده اند که بین اطلاق و تقیید، تقابل است، إنما الکلام در این است که از کدامیک از انحاء چهارگانه تقابل است؟

ص: ۲۷

اقوال در مسأله

قسم چهارم را کسی قائل نشده، اما هر سه قسم دیگر، قائل دارد. پس سه قول داریم:

قول اول: عدم و ملکه

یک قول این است که تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل به عدم و ملکه است، که قول میرزای نائینی است؛ اطلاقْ عدم است و تقییدْ ملکه است، هر عدم تقییدی اطلاق نیست، بلکه در جایی که مِن شأنه أن یقیَّد، اگر مقید نباشد، مطلق است؛ مثل عمی و بصر؛ به شیئی غیربینایی (مثل دیوار) نابینا نمی گوییم؛ به شیئی می گوییم نابینا که شأنیت بینایی را داشته باشد.

قول دوم: تناقض

قول دوم، اطلاق به سلب و ایجاب است که قول مرحوم آقای صدر است.

قول سوم: تضاد

قول سوم هم تقابل به تضاد است؛ که مرحوم آقای خوئی قائل است که تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل به تضاد است.

پس در مسأله سه قول است: سلب و ایجاب قول آقای صدر، عدم و ملکه قول میرزا، و تضاد هم قول آقای خوئی.

مصالحه شهیدصدر

بعد مرحوم آقای صدر اشکالی دارد بر مرحوم میرزا؛ که بحث ما، در اطلاق و تقیید ثبوتی است، نه اطلاق و تقیید اثباتی. در اطلاق و تقیید اثباتی است که عدم و ملاکه داریم، اما در اطلاق و تقیید ثبوتی، یا سلب و ایجاب است یا تضاد. پس آقای صدر فرمایش میرزای نائینی را برده به باب «اثبات» و گفته که: «در آن باب سخن میرزا (عدم و ملکه) تمام است، و در باب «ثبوت» هم سخنی نگفته که با دیگران منافات داشته باشد.».

و بعد ایشان پذیرفته که مرحوم آقای خوئی قولش صحیح است بنا بر مبنای خودش؛ که «در لابشرط قسمی، آیا «عدم تقیید» لحاظ می شود یا نمی شود؟». طبق مبنای آقای خوئی، با ایشان هم در این مسأله نزاع نداریم، بلکه نزاع مان در مبنای ایشان است.

ص: ۲۸

بنابراین کأنه ایشان خواسته بگوید که همه معتقدند: «تقابل بین اطلاق و تقیید، سلب و ایجاب است.» اگر مبنای ما را قبول داشته باشند یا بر این مبنا تسلّم کنند.

با این فرمایش ایشان موافق نیستیم. به جای این که وار اشکال بشویم، وارد مختار خودمان می شویم، مشخص می شود چرا.

تحقیق در مسأله

ما باید در نظر بگیریم که چه اموری به «اطلاق» و «تقیید» متصف می شوند؟ و در اموری که متصف می شوند، بررسی کنیم که تقابل اطلاق با تقیید چطور است؟

ما سه امر داریم که متصف به اطلاق و تقیید می شود، این سه را باید جدا جدا درنظربگیریم: یکی عنوان مأخوذ در خطاب، واجب و متعلق طلب، و ملحوظ حین الخطاب. این سه امر، به اطلاق و تقیید، متصف می شود.

مرحله اول: عنوان مأخوذ در خطاب

مراد من، عنوان متعلقی است که در خطاب اخذشده؛ مثلاً در «أکرم العالم یوم الجمعه» بنا بر این که «یوم الجمعه» قید «اکرام» باشد، یعنی قید ماده باشد نه قید هیئت. در اینجا نسبت بین اطلاق و تقیید چیست؟ این خطاب ما، تارتاً خطاب تبلیغ است، و تارتاً خطاب تشریع است. از خطاب تبلیغ شروع کنیم.

خطاب تبلیغ

قدم اول: تناقض نیست چون طرف سومی هم داریم

در «خطاب تبلیغ» این اکرام می تواند مطلق باشد و می تواند مقید باشد و می تواند مجمل باشد. پس در خطاب «تبلیغ» تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل بین سلب و ایجاب نیست؛ چون طرف سومی هم داریم: اجمال. پس دو احتمال می ماند: عدم و ملکه، و تضاد.

قدم دوم: بستگی به تعریف اطلاق دارد

این که «آیا عدم و ملکه است یا تضاد؟»، دائرمدار تعریف ما از «اطلاق» است؛ در تعریف اطلاقی که در عنوان خطاب به کار می رود، دو تعریف داریم: عدم ذکر قید، ذکر اللفظ بلاقید. اگر گفتیم: «عدم ذکر قید»، می شود عدم و ملکه. اگر گفتیم: «ذکر اللفظ بلاقید»، می شود تضاد؛ چون متضادین، دو امر وجودی هستند.

تعریف، اشاره به یک واقعیتی نیست؛ تعریف، دست ماست و ما از این طریق می خواهیم واقعیت را تعریف کنیم. ولکن اگر بخواهیم یکی از این دو تعریف را ترجیح بدهیم، «ذکر اللفظ بلاقید» را ترجیح می دهیم؛ چون ما یک اطلاق دیگری داریم که آن اطلاق دیگر را گرفته ایم «عدم ذکر قید»؛ و آن، عبارت است از اطلاق مقامی. و بحث ما هم الآن در اطلاق لفظی است. لذا مختار ما در تعریف اطلاق لفظی در اینجا «ذکر اللفظ بلاقید» است که نتیجه اش «تضاد» می شود؛ اگر لفظ را ذکرکنیم بلاقیدٍ اطلاق است، و الا تقیید است.

ولکن این ضد، فلسفی نیست، اصولی است؛ ولو ثالث هم داریم که اجمال است که لفظ بلاقید ذکرشده، اما اطلاق نیست. اطلاق، یک امر وجودی است و عبارت است از: «ذکراللفظ بلاقیدٍ، در حالی که متکلم فی مقام البیان باشد.»؛ این قید را اضافه کردیم تا «اجمال» را خارج کرده باشیم؛ در این صورت، اطلاق، یک امر وجودی است و تقابلش با تقیید، تضاد است.

خطاب تشریع

در خطاب تشریع مولا با گفتنِ «أکرم العالم» جعل وجوب می کند.

تقریر استاد

من فقط موکول می کنم به بحث دیگری که: «خطاب در خطابات تشریعیه، آیا اجمال برمی دارد یا برنمی دارد؟»؛ اگر برنمی دارد، ضدینی است که لیس لهما ثالث، اگر برمی دارد ضدینی است که لهما ثالث.

وقتی که خطاب تشریعی هم اجمال برمی دارد و لذا اطلاق و تقیید «ضدینی که لهما ثالثٌ» شد، به مسأله قبلی برمی گردد؛ اگر اطلاق را «عدم ذکر قید» (که یک امر عدمی است) معناکردیم، می شود عدم و ملکه. و اگر اطلاق را «ذکر اللفظ بلاقیدٍ» (که یک امر وجودی است) معناکردیم، می شود تضاد. چون ما قائل هستیم که خطاب تشریعی هم اجمال برمی دارد و اطلاق را «ذکر اللفظ بلاقیدٍ» تعریف کردیم، پس تقابل بین اطلاق و تقیید در خطاب تشریع، تقابل بین ضدین است.

ص: ۳۰

تقریر حسین مهدوی

الف) اگر اجمال در مقام ثبوت ممکن باشد،

اگر اطلاق را امر وجودی تعریف کنیم، ضدین لهما ثالث می شود.

و اگر اطلاق را امر عدمی تعریف کنیم، عدم و ملکه می شود. و تناقض نمی شود؛ چون حالت سومی هم داریم.

ب) اگر اجمال در مقام ثبوت ممکن نباشد،

اگر اطلاق را امر وجودی تعریف کنیم، ضدین لیس لهما ثالث می شود. تناقض نیست؛ چون هر دو وجودی هستند.

اگر اطلاق را امر عدمی تعریف کنیم، تناقض می شود. «ضدین لیس لهما ثالث» نیست؛ چون دو امر وجودی نیستند.

استاد چون اطلاق را امر وجودی گرفتند، پس در هر صورت تضاد است، چه اجمال ممکن باشد و چه اجمال ممکن نباشد.

جمع بندی

پس طبق تعریف «ذکر اللفظ بلاقیدٍ» از اطلاق، چه در خطاب تبلیغ، و چه در خطاب تشریع، تقابل بین اطلاق و تقیید، تضاد است.

مطلق و مقید (جهت رابعه تقابل مطلق و مقید / و فصل ثانی مقدمات حکمت) ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (جهت رابعه: تقابل مطلق و مقید / و فصل ثانی: مقدمات حکمت)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در تقابل بین اطلاق و تقیید بود، گفتیم: اصل تقابل مفروغ عنه است؛ یعنی لایجتمعان فی محل واحد من جهه واحده. إنما الکلام در این است که: «کدامیک از انحاء تقابل است؟». مجموعاً سه نظر بود: مرحوم میرزا می گفت: عدم و ملکه، مرحوم آقای صدر می گفت: سلب و ایجاب، و مرحوم آقای خوئی می گفت: تضاد.

گفتیم که باید ببینیم: «ما چه اموری را متصف می کنیم به مطلق و مقید؟»، ابتدا باید عنوانی که در خطاب می آید را بررسی کنیم که «اکرام» در «أکرم العالم» مطلق است، یا «اکرام» در «أکرم العالم یوم الجمعه» که «یوم الجمعه» قید ماده «أکرم» باشد مقید است. گفتیم: نحوه تقابل بین اطلاق و تقیید در امر اول، مربوط به تعریف اطلاق می شود؛ اگر «عدم ذکر قید» معناکنیم، عدم و ملکه است. و اگر «ذکر لفظ بلاقیدٍ» معناکنیم، تضاد است.

ص: ۳۱

مرحله دوم: واجب و مطلوب

رسیدیم به مرحله دوم که مرحله واجب و مطلوب است. این واجب و مطلوب را ابتداءً توضیح بدهم. ما قائلیم حقیقت «تکلیف» چیزی جز طلب انشائی (در ایجاب) یا ردع انشائی (در تحریم) نیست. و «طلب انشائی» فعلی است از افعال ما. لکن حکما فعل ما را تقسیم می کنند به افعال جوارحی و جوانحی. طلب انشائی، فعلی است ذو جنبتین؛ هم فعلی است جوارحی، و هم فعلی است جوانحی. هر دو با هم است؛ اگر یکی از این دو نباشد، طلب انشائی نیست.

طلب، عبارت بود از «سعی نحو المقصود». حقیقت ایجاب و تحریم، همین طلب و ردع است. ممکن نیست ما طلب انشائی داشته باشیم اما مطلوب به طلب انشائی نداشته باشیم، نمی شود طلب باشد مطلوبی نباشد. به این مطلوب انشائی می گوییم: «واجب» و به این واجب می گوییم: «مطلوب». لذا اگر مولا گفت: «أکرم العالم»، می گوییم: «این فعل مولا طلب است. مطلوبش اکرام است.». این اکرام، یا مطلق است یا مقید است. در اینجا می خواهیم ببینیم که رابطه بین مطلق و مقید چیست؟

فرق این مرحله با مرحله قبلی این است که در مرحله قبلی رابطه خود خطاب ها را بررسی می کردیم. خطاب (یا همان عنوان مأخوذ در خطاب)، یک جزء از انشاء است. خطاب، مُبرِز است، جزئی از انشاء است و در خطاب تبلیغ هم می آید. اما انشاء، خطاب تبلیغ ندارد؛ یعنی اگر امام هم بفرماید: «أکرم العالم»، می گوییم: «اکرام در کلام امام، مطلق است.»، اما امام مطلوب انشائی ندارد؛ چون امام مولا نیست.

در مرحله دوم ما قائل به «تضاد» هستیم؛ اگر حصه تحت طلب رفته، می گوییم: «مقید». و اگر طبیعی تحت طلب رفته، به این طبیعی می گوییم: «مطلق»، البته قیود دیگری هم لازم داریم؛ چون می شود طبیعی تحت طلب برود و مطلق نباشد مثل موارد اهمال و اجمال. پس بنابراین در مانحن فیه به لحاظ مطلوب به طلب انشائی و واجب، تقابل بین مطلق و مقید، تقابل بالتضاد است؛ چون طلب بدون مطلوب محال است، پس اگر «طبیعی» تحت طلب رفته باشد مطلق است، و اگر «حصه» تحت طلب رفته باشد مقید است. پس چه در اطلاق و چه در تقیید دائماً دو امر وجودی داریم و لذا تقابل شان از نوع «تضاد» است.

ص: ۳۲

مرحله سوم: عالم لحاظ

هم مولاـ در مقام «انشاء» و هم امام در مقام «تبلیغ»، باید آن واجب و آن مطلوب را لحاظ کنند؛ تا لحاظی نباشد، مولا نمی تواند انشاء کند و امام نمی تواند ابلاغ کند. در مرحله لحاظ متکلم (که جامع بین مولا و مبلغ است)، فارغ بین مطلق و مقید، در چیست؟ آیا فرقش سلب و ایجابی است و عدم و وجودی؟ یا دو امر وجودی است؟

ما از کسانی هستیم که قائلیم در مرحله «لحاظ» هم دو امر وجودی است؛ متکلم اگر «طبیعی» را لحاظ کند مطلق است، و اگر «حصه» را لحاظ کند، مقید است. چون در ذهن دو لحاظ ایجاد می شود، پس هر دو (اطلاق و تقیید) امر وجودی هستند و درنتیجه تقابل شان از نوع «تضاد» است.

جمع بندی سه مرحله

پس غیر از مرحله اول که تفصیل دادیم (که اگر مطلق را «ذکر اللفظ بلاقیدٍ» تعریف کنیم، تضادّی هستیم.)، در مرحله دوم و سوم تضادی هستیم؛ قائلیم که بین اطلاق و تقیید، و بین مطلق و مقید، تقابل بالتضاد است. و چون در مرحله «خطاب» هم مبنای ما در تعریف اطلاق «ذکر اللفظ بلاقیدٍ» شد، پس ما کلاً قائل به «تضاد» هستیم.

دو نکته مهم

در اینجا دو تا نکته خیلی مهم است که باید به آن توجه کرد.

نکته اول: اطلاق به لحاظ عالم ثبوت و اثبات

نکته اول این است که در لسان علما رایج شده: «اطلاق به لحاظ ثبوت و اطلاق به لحاظ اثبات»، اما توضیح نداده اند که: «مرادشان دقیقاً چیست؟»، ما سه مرحله کردیم: خطاب، انشاء، و لحاظ. «ثبوت» کدامیک از این سه مرحله است؟ و «اثبات» کدامیک از این سه مرحله است؟

مرادشان از «اثبات» مرحله «خطاب» است

مرادشان از مرحله «اثبات» همان مرحله لفظ و خطاب است، این را ما از آنها قبول کردیم.

مرادشان از «ثبوت» مرحله «لحاظ» است

و مرادشـان از مرحله «ثبوت»، همـان مرحله سوم یعنی «لحـاظ» است؛ چون کلمات شان ناظر به عالـم «لحاظ» است؛ مثلاً مرحوم آقای خوئی گفته انـد: «متکلم، عـدم تقیّـد را لحاظ می کنـد.»، این حرف ناظر به عالم لحاظ است. مرحوم آقای صدر اشـکال کرده که: «عدم تقید را لحاظ نمی کنیم»، معلوم می شود آقای صدر هم ناظر به مقام «ثبوت» است.

در این حـد که یـک اصـطلاح قراربـدهیم، مشـکلی نیست. امـا بایـد مرحله وسـط (انشـاء و طلب) را مرحله «ثبوت» قراردهیم و بگـوییم: «در مرحله انشـاء، فـارغ بین مطلـق و مقیـد چیست؟»، نه در مرحله «لحـاظ»؛ چـون «لحـاظ» اصـلاً مهم نیست. و مرحله «خطـاب» هم فقـط به جهت این که کـاشف از این مرحله است، مهم است. آن که برای مـا مهم است، مرحله «انشـاء» و «طلب» است؛ تمام تلاش ما این است که از از مرحله لفظ و خطاب، برسیم به مرحله انشاء تا بدانیم مولا از ما چه خواسته است.

مطلوب مولا به طلب انشائی، سه احتمال دارد: یکی این که طبیعی باشد به نحو اطلاق، یکی این که حصه باشد به نحو تقیید، و یکی هم این که طبیعی باشد به نحو اجمال. در «اجمال» و «اهمال» به «قدر متیقَّن» باید اخذکنیم، یعنی نتیجه اش با «تقیید» یکی است.

پس این اختلاف را داریم که اگر بخواهیم مرحله «ثبوت» را تعیین کنیم، ما مرحله انشاء و طلب را می گذاریم: «ثبوت».

کما این که در مرحله «اثبات» با آنها موافقیم که همان مرحله «لفظ» است.

ص: ۳۴

انشاء و طلب، فعل من است؛ نمی شود من طلبی داشه باشم بـدون این که مطلوبی داشـته باشم. لکن آنچه در مرحله طلب گفته می شـود، عنوان است. لکن عنوان بمـا هو عنوانٌ مراد نیست، بلکه یـک معنـایی در آن ملحوظ است که آن معنـای ملحوظ، یا طبیعی است یا حصه است. به خلاف این که در «لحاظ» همیشه ابتداءً لحاظ می کنیم بعد انشاء یا تبلیغ می کنیم.

نکته دوم: تضاد ما با تضاد آقای خوئی متفاوت است

مطلب دوم این است که مـا تضـادی شـدیم، امـا این تضـاد ما ربطی به تضاد آقای خوئی نـدارد؛ مرحوم آقای خوئی (چون می گفت که چون مـا بایـد «عـدم تقیـد» را لحـاظ کنیم) تقابـل را به عالم «لحاظ» برده بود، ولی ما تقابل را به عالم «انشاء و طلب» بردیم. پس در مرحله «لحـاظ» ولو «عـدم تقیـد» را لحـاظ کنیم، امـا در مرحله انشاء و طلب، باز «طبیعی» تحت طلب می رود نه «لحاظ». لـذا چه مسـلک ما مسـلک آقای خوئی باشـد که در «اطلاق» قبل از انشاء «عـدم تقیـد» لحاظ بشود، چه مسـلک آقای صـدر باشـد که در اطلاق لحاظ عـدم تقیـد لازم نباشد، آن چه برای ما مهم است، مرحله طلب و انشاء است، نه مرحله «لحاظ» که سابق بر این دو مرحله است.

و در مرحله «طلب انشـائی» دو حالت بیشتر نیست: یا طبیعی تحت طلب می رود، یا حصه تحت طلب می رود. اگر طبیعی تحت طلب رفت، یـا به نحو اطلاـق است، یـا به نحو عـدم الاطلاق است که توضـیحش می آیـد. پس در مطلق دائماً طبیعی است که تحت طلب می رود.

پس آنچه که مهم است، مقام وسط یعنی مرحله طلب و انشاء است. و در این مرحله، تقابل بین اطلاق و تقیید، بالتضاد است. و مرحله «لفظ» هم برای ما مهم است؛ چون ما در شریعت اصلاً با خطاب تشریع سر و کار نداریم، بلکه از کلام معصوم است که می خواهیم آنچه که تشریع شده را کشف کنیم.

ص: ۳۵

اگر بخـواهیم خیلی روشن بگوییم، مرحله «اثبـات» کلاـم معصوم است. و مرحله «ثبوت» تشـریع و طلب مولاـست، تقـابلش هم تقابـل بالتضـاد است؛ چـون آنچه که مهم است، ثبـوت است. پس آن تضـادی آقـای خـوئی می گویـد، مراد مـا نیست؛؛ دو تا اشـکال هم به آقـای خوئی داریم؛ یکی این که آقـای خوئی رفته در مرحله «لحـاظ» ولی ما رفتیم روی مرحله «انشاء»، دوم این که آقای خوئی قائل است که «عـدم تقیـد» لحاظ می شود، ما قائلیم که هیـچ وقت «عـدم تقید» لحاظ نمی شود. پس با این که مبناءً با آقای صدر موافقیم، ولی «سلب و ایجاب»ی هم نیستیم.

پس تقابـل بین اطلاـق و تقییـد، تقابـل بالتضـاد است. در مطلق دائماً طبیعی رفته تحت طلب، و در مقیـد دائماً حصه رفته تحت طلب.

این که «تقابل از چه قسمی است؟»، ثمره ای ندارد. فقط یک تفسیر و تحلیل است.

تقریر حسـین مهـدوی: آقای خوئی اطلاق را «لحاظ عدم تقید» (امر وجودی) می دانست، و شـهیدصدر (که حقیقت تکلیف را حب و بغض می دانست) اطلاـق را «عـدم لحـاظ قیـد» می دانست، ولی به نظر اسـتاد (که حقیقت تکلیـف را انشـاء و طلب می دانـد) ما هر یک از این دو مبنا را که قبول کنیم، در هر صورت «تضادی» هستیم؛ چون عالم ثبوت را مرحله طلب انشائی گرفته ایم و طلب هم بـدون مطلـوب ممکن نیست، پس آن حرف شـهیدصدر را نمی توانیم بزنیم و بگوییم: «اطلاـق، عـدم طلب قید است.»، بلکه اطلاق «طلب عدم قید» است و لذا هر دو (اطلاق و تقیید) امر وجودی شده و تقابل شان «تضاد» است.

هذا تمام الکلام فی الفصل الأول.

الفصل الثانی: فی مقدمات الحکمت

تعریف مقدمات حکمت

ص: ۳۶

گفتیم که اطلاق، یک ظهور است. و گفتیم که ظهور، یک دلالت تصدیقیه است. و گفتیم که دال ما چندین تصدیق است. آن تصدیقاتی که ما را به این نتیجه رسانده که بگوییم: «این کلام، مطلق است.»، در لسان علما به «مقدمات حکمت» مشهور شده است.

مراد از مطلق

در یک کلام عادی مثل «أکرم العالم»، هیئت «اکرم» را داریم، ماده «أکرم» را داریم، و متعلَّق المتعل را داریم که «عالم» است. علما در این عبارت سه اطلاق معرفی کرده اند: یکی اطلاق در هیئت، یکی اطلاق در ماده یا متعلَّق، و یکی هم اطلاق در موضوع، که موضوع عبارت است از «عالم».

در مقابلِ اطلاق در موضوع، اشتراط داریم. در مقابل اطلاق در هیئت، اشتراط داریم. و در مقابل اطلاق ماده یا متعلق، تقیید داریم. حرف هایی که راجع به اطلاق می گوییم، راجع به هر سه اطلاق می آید ولو در هر سه تقیید به کار برده نمی شود. اگر می گوییم: در اطلاق نیاز به مقدمات حکمت داریم، فرقی نمی کند که اطلاق در مقابل تقیید باشد یا اطلاق در مقابل اشتراط باشد.

فقها در این بحث، از امثله ای استفاده کرده اند که «اطلاقِ در مقابل تقیید» نیست. لذا بحث مهمی نیست؛ چون بحث «مقدمات حکمت» مختص به «اطلاق مقابل تقیید» نیست؛ هم اطلاقِ در مقابل تقیید را دربرمی گیرد و هم اطلاق در مقابل اشتراط را. لذا گاهی مثال هایی برای سهولت گفته می شود که اطلاقْ در مقابل اشتراط است؛ مثلا می گویند: «اکرام در «أکرم العالم» مطلق است»، در حالی که اگر هم قید داشت، باز هم واجب مطلق بود؛ چون به لحاظ «اکرام» قید نداشت.

پس این اطلاقی که ما می گوییم، هم اعم است از اطلاق قیدی، و هم از اطلاق شرطی. و آن اطلاق شرطی هم، هم اعم است از اطلاقِ در هیئت، و اطلاق در موضوع.

ص: ۳۷

این اطلاق را از سه مقدمه استفاده می کنند، یا بنا بر اصطلاح مرحوم آخوند سه مقدمه لازم است. بعضی گفته اند: دو مقدمه کافی است، بعد بحثش می آید. این سه مقدمه را به ترتیب «کفایه» عرض کنیم بعد وارد هر کدام بشویم.

مقدمه اول: مقام بیان

مقدمه اول: أن یکون المتکلم فی مقام البیان، لا فی مقام الاهمال أو الاجمال

مقدمه اول این است که متکلم در مقام بیان باشد، نه این که در مقام اهمال یا اجمال باشد. اهمال، عدم کون المتکلم فی مقام البیان است. و اجمال، کون المتکلم فی مقام عدم البیان است.

مقدمه دوم: عدم قرینه متصله

مقدمه دوم: أن لاتکون قرینه متصله علی التقیید

باید «قرینه متصله بر تقیید» در کلام متکلم نباشد. لذا اگر گفت: «تجب الصلاه مع الوضو»، صلات اطلاق ندارد؛ چون قرینه متصله (مع الوضوء) در کلام هست.

مقدمه سوم: قدر متیقّن

مقدمه سوم: أن لایکون قدر متیقن فی مقام التخاطب

پس من اگر این سه تصدیق را پیداکردم که اولاً متکلم در مقام بیان است و ثانیاً در کلام خودش از قرینه متصله استفاده نکرده است یا قرینه ای بر تقیید نبود، و ثالثاً قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود نداشته باشد، وقتی این سه تصدیق باشد، برای من این تصدیق پیدامی شود که: «واجب، مطلق است.».

ما در علم «معانی بیان» قرینه متصله نداشتیم، بعدها اصولیین با بیان ها منفصلی برخوردکردند که اسمش را «قرینه منفصله» گذاشتند. قرینه متصله، مانع انعقاد ظهور است. قرینه منفصله، مانع بقاء ظهور است در حجیت. لذا «اتصال» درواقع قید توضیحی است. فقط میرزا در این مسأله مخالف است؛ بعد از میرزا هیچ کسی قائل نشده که قرینه منفصله هم قرینه است. همین نشان می دهد که کسی این قول را جدی نگرفته است.

اگر این سه مقدمه جمع بشود، این تصدیق برای ما پیدامی شود که: «واجب، مطلق است.».

این مقدمات را به همین ترتیبی که گفتم، ابتداءً یک به یک واردمی شوم، در توضیحش و در نقدش.

مطلق و مقید (فصل ثانی مقدمات حکمت / مقدمه اول مقام بیان و طریق احراز آن) ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (فصل ثانی: مقدمات حکمت / مقدمه اول: مقام بیان و طریق احراز آن)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مقدمات حکمت بود، مرحوم آخوند فرمودند: سه تاست: اول این که در مقام بیان باشد، دوم این بود که قرینه متصله بر تقیید نباشد، و سوم این بود که قدر متیقنی هم در مقام تخاطب نباشد. اگر این سه مقدمه را ما احرازکردیم، ظهور اطلاقی برای ما شکل می گیرد؛ یعنی تصویر ظنی به اطلاق پیدامی شود. این سه مقدمه را به همین ترتیب بررسی می کنیم.

بررسی مقدمه اول: مقام بیان

ابتداءً مقام بیان را توضیح بدهم، و سپس توضیح بدهم که از کجا احرازکنیم متکلم در مقام

مراد از «مقام بیان»

ما سه اطلاق داریم: اطلاق در مفاد هیئت، اطلاق در مفاد ماده، و اطلاق در مفاد موضوع. چون بحث ما در «اطلاق و تقیید» است نه اطلاق و اشتراط، بحث ما راجع به «ماده» است؛ یعنی متعلق تکلیف. مولا ـ در متعلق تکلیف (واجب و مطلوب)، یا طبیعی را اراده کرده یا حصه را.

این که «در مقام بیان باشد»، یعنی مراد خودش از متعلق را می خواهد بیان کند؛ که مرادش آیا طبیعی است؟ یا حصه خاصی؟ متکلم در این مقام، دو راه دارد: تارتاً در مقام بیان هست و می خواهد معین کند که: «مرادش طبیعی است یا حصه؟»، و تارتاً می خواهد فقط بگوید یک طلبی دارد اما از این جهت که: «مرادش تعلق گرفته به طبیعی یا حصه؟» در مقام بیان نیست. پس مراد از «بیان»، بیان از جهت واجب و متعلق و تکلیف است. گاهی فقط می خواهد فی الجمله بگوید: طلبی و تکلیفی دارد اما نمی خواهد فعلاً تعیین کند که: «متعلق طلب و تکلیفش، طبیعی فعل است یا حصه ای از فعلش است؟»، تحدید آن را موکول می کند به بعد. پس «مقام بیان»، یعنی بیان کردن متعلق و مطلوب.

ص: ۳۹

اگر در مقام بیان بودن را احرازکردید، می شود مقدمه اول. پس اولین مقدمه برای ظهور اطلاقی، این است که ما احرازکنیم متکلم در مقام بیان و تبیین متعلق تکلیفش هست.

طریق احراز این مقدمه

ما این را از کجا بفهمیم؟ مثلاًـ مولاـ گفته: «أکرم العالم»، آیا در مقام بیان متعلق تکلیفش بوده؟ یا صرفاً می خواسته بگوید تکلیفی دارد اما تبیین متعلقش را به بعد موکول کرده؟ سه تا نظریه مطرح شده.

نظریه اول: اصل عقلایی

نظریه اول، از جماعتی از علمای ما بوده؛ گفته اند: هیچ راهی نداریم برای احراز این که متکلم در مقام بیان است، الا این که یک اصل عقلائی است که اگر مولاـ کلامی را گفت و قرینه ای هم بر اهمال یا اجمال نبود، عقلا آن کلام را بر مطلق حمل می کنند. این، یک اصل عملی اعقلایی است.

اشکال اول: چنین اصلی نداریم

این فرمایش را متأخرین اشکال کرده اند؛ دو اشکال اساسی کرده اند:

اشکال اول، این است که ما چنین اصلی را قبول نداریم و عقلا چنین اصلی دارند. ادعا در مقابل ادعا؛ آنها می گویند: یک تعبد عقلایی داریم، ما می گوییم: نداریم.

اشکال دوم: نمی شود از غیرظهور به ظهور برسیم

اشکال دوم، دلیل است. به قائلین به این نظریه می گوییم: مگر شما نمی گویید: «اطلاق ظهور است»، اگر این اصل عقلایی یک مقدمه باشد، چطور شما را به ظهور می رساند؟! ظهور، تابع مقدمات ظهوری است؛ باید شما از ظهوری به ظهوری برسید. ولی طبق مدعای شما که این مقدمه ظهور نیست بلکه فقط یک اصل عقلایی باشد، چگونه ممکن است از غیرظهور به ظهور برسید؟! پس شما تناقض گویی می کنید؛ از طرفی می گویید: «اطلاق، منوط بر این سه مقدمه است که یکی از این مقدمات هم ظهور نیست.»، و از طرف دیگر می گویید: «اطلاق شما را به این ظهور رسانده است»، چطور ممکن است از غیرظهور به ظهور برسیم؟!

قیاس مرکب از دو قضیه است، اگر یکی از این دو قضیه ظنی باشد، نتیجه حتماً ظنی است.

نتیجه مباحثه: چرا سیره عقلائیه حجت است؟ اگر از این باب است که باعث ظن می شود، اماره عقلائیه است. و اگر از این باب است که اگر حجت نباشد باعث اختلال می شود، اصل عملی عقلائیه است؛ یعنی عقلا (صرف نظر از کشف واقع) برای رفع حیرت این کار را می کنند. اگر از باب ظن باشد، نظریه دوم (حرف شهیدصدر) است. این نظریه می گوید: از باب اصل عملی عقلائیه است. و مرتبه اصل عملی عقلائیه ضعیف تر از ظهور است، و چون نتیجه تابع اخس مقدمات است، پس اگر در ظهور اطلاقی از این اصل عملی عقلائی استفاده کنیم، نتیجه نمی تواند ظهور (که ارزشمندتر از اصل عملی است) باشد.

نظریه دوم: ظهور حال متکلم

این بیان، از مرحوم آقای صدر است؛ ایشان قائل است که این مقدمه (که متکلم در مقام بیان است)، ظهور حال متکلم است؛ ظهور حال متکلم این است که در مقام بیان تمام مراد حالش است. لذا احراز ظنّی می کنیم. پس ما این مقدمه را از یک ظاهر حال احرازمی کنیم و لذا اشکال دوم بیان قبلی بر این بیان وارد نیست.

اشکال: ظهور حال متکلم، نسبت به اطلاق و تقیید مساوی است

به هیچ وجه با این فرمایش ایشان موافق نیستیم، یک نحوه مغالطه ای در بیان ایشان است. ظاهر حال متکلم، این است که الفاظی که می آورد، وافی به غرض است، وگرنه سفاهت است.

امکان دارد متکلم دچار خطا یا غفلت بشود، اما هر متکلمی وقتی حرف می زند، قصد تفهیم مطلبی را دارد. اما این که «چی می خواهد تفهیم کند؟» را از الفاظ نمی شود فهمید. ممکن است قصدش فقط همین باشد که اکرام فی الجمله مطلوبش است، در این صورت چطور باید کلامش را بگوید؟! اگر بدون قید بگوید، چرا غرضش نقض می شود که بگوییم: «چون قید نیاورده، پس مرادش مطلق است، وگرنه کلامش وافی به غرضش نبوده.»؟! ممکن است غرضش این بوده که طبیعی مطلوبش است یا اکرام فی الجمله، در هر دو صورت می گوید: «أکرم العالم». وقتی که الفاظش وافی به غرضش (تفهیم وجوب اکرام فی الجمله) است، اگر بخواهد فی الجمله بگوید: «اکرام واجب است» و جزئیاتش را بعداً بگوید، چه اشکالی پیش می آید؟! پس این مقدار را می دانیم که این الفاظ وافی به غرضش است، ولو در جلسه بعدی بگوید: «و لیکن الاکرام بالضیافه».

مرام، یعنی ما قصَده بهذا الکلام.

ظهور حال هر فعلی، در این است که آن فعل، محصِّل غرض فاعل است؛ اگر می خواهم صندلی درست کنم، باید در ظاهر حالم کاری انجام دهم که صندلی بشود، نه میز. ظهور حال، بیش از این نیست که فعلی که انجام می دهم، ناقض غرضم نباشد. اگر غرض مولا حصه باشد اما کلامش را مطلق رهاکند و مخاطبش فی الجمله بفهمد اکرام واجب است، آیا غرضش نقض می شود؟! غرض مولا ـ این است که در دو مجلس مرادش را به شما بفهماند، اگر کلامش در مجلس اول را مطلق رهاکند، آیا آن غرضش که در دو مجلس می خواسته مرادش را به ما بفهماند نقض شده؟! لذا از «ظهور حال» نمی توانیم استفاده کنیم که در مقام بیان تمام غرضش است.

إن شاءالله وجه سوم برای شنبه.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / ادامه ی قرینه ی اول، و قرینه ی دوم) ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / ادامه ی قرینه ی اول، و قرینه ی دوم)

فایل متن و صوت هم قابل دانلود است

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «مقدمات حکمت» بود، گفتیم: مقدمه اول این است که متکلم در مقام بیان است. از کجا بفهمیم که در مقام بیان است؟ گفتیم: سه بیان ذکرشده. بیان اول از مشهور است؛ که عقلا در باب «محاورات» یک اصل تعبدی دارند که هر گاه متکلم کلامی را بگوید و قرینه ای نیاورد، بنا را بر این می گذارند که متکلم در مقام بیان است. دو اشکال بر این نظریه عرض کردیم.

نظریه دوم نظریه مرحوم آقای صدر بود؛ که وقتی متکلم تکلم به کلامی می کند، ظاهر حالش این است که می خواهد تمام مرامش را با همین کلام بیان کند، نه این که بعض المرامش را بیان کند. اشکال کردیم که ظاهر حال متکلم این است که الفاظش باید وافی به غرضش باشد، اما این که در «تفهیمش چی قصدکرده؟ آیا تفهیم اجمالی قصدکرده؟ یا تفهیم اطلاقی قصدکرده؟» این از ظاهر حال فهمیده نمی شود. از ظاهر حال فقط همینقدر فهمیده می شود که متکلم الفاظی را به کار می برد که تفهیم کند آنچه اراده کرده است را.

ص: ۴۲

نظریه سوم: قرائن از جمله غیرعرفی بودن اجمال

اما وجه سوم مختار خود ماست.

وقتی که گفتیم: «متکلم، در مقـام بیـان است.»، یعنی می فهمیم که در مقام «تحدیـد متعلق طلب» است. «در مقام اطلاق است»، یعنی متعلق طلب را قیدنزده. «در مقام اجمال است»، یعنی متعلق طلب را فی الجمله می رساند. شناساییِ این مطلب را از کجا به دست می آوریم؟

مـا از کسـانی هستیم که می گوییم: از ظاهر حال متکلم، چیزی نمی فهمیم، بلکه از مجموعه ای از قرائن اسـتفاده می کنیم که: «مولاـ در مقـام بیـانِ تمـام المتعلق هست یـا نیست؟»، از قبیـل لحن مولاـ از قبیل مناسـبت بین موضوع و حکم، نزدیک بودن و دوربودن زمـان عمـل، یـا قرائن دیگر مثلاً کلماتی را می گویـد که این کلمات ناخواسـته قرینه می شود بر این که این مولا در مقام بیان نیست؛ مثلاً می گوید: «تصدق علی الفقیر ولو درهما»؛ می فهمیم که ناظر به کمیت تصدق است، و از جهت کیفیت، در مقام بیان نیست. پس آنچه که باعث می شود بفهمیم در مقام تحدیـد متعلقش است، مجموعه ای از قرائن است که یکی از آن قرائن، غیرعرفی بودن اجمـال است؛ در کثیری از موارد، اجمـال غیرعرفی است، امـا نه از بـاب اصـل عملی که همان نظریه اول بود. همین عـدم تعـارف و رایـج بودن اجمـال، همین غلبه، موجب ظنّ ما می شود به این که متکلم در مقام بیان و در مقام «بیـان و تحدیـد متعلـق» یـا «بیـان و تحدیـد موضـوع حکم خـودش» است. این ظهور، ظهور تصـدیقی است، نه ظهور لفظی. ما ظهوری هستیم، آنها (قائلین به نظریه اول) تعبدی بودند.

اشکال: این ظن، از چه بابی حجت است؟

پاسخ استاد: این ظن حجت نیست، باعث ظهور می شود. آن ظهور است که حجت است.

ص: ۴۳

مباحثه: اگر «غیرعرفی بودن اجمال» ظهورسازی کرد که متکلم در مقام بیان است، در مقام بیان بودن و درنتیجه اطلاق اثبات می شود. اما اگر «غیرعرفی بودن اجمال» نتوانست ظهورسازی کند، کلام مجمل شده و در مقام بیان بودن اثبات نمی شود.

مقدمه دوم: عدم قرینه متصله

مقدمه دوم این است که قرینه متصله ای بر تقیید نباشد. کبرای این مقام جای بحث ندارد، إنما الکلام، در صغریات این کبراست که: «کجا قرینه است و کجا قرینه نیست؟». قرینه متصله را به سه دسته تقسیم کرده اند:

دسته اول: اتصاف

قرائنی که به نحو توصیف و اتصاف است مثل «تجب الصلاه متطهرا» یا «أکرم الفقیر العادل»، اینجا قرینه به نحو وصف است؛ «متطهرا» و «العادل» قرینه و مانع انعقاد اطلاق است.

بر این دسته اول، اشکال شده که اینجا اصلاً از قبیل تقیید نیست، بلکه مطلق است؛ چون در مثال «أکرم الفقیر العادل» موضوعْ عنوان «فقیر» نیست تا «العالم» قرینه باشد بر تقیید، بلکه موضوعِ وجوب اکرام «الفقیر العادل» است که مطلق است و قرینه متصله ای ندارد. مثل این است که اگر مولا به جای «أکرم العالم الفقیه» بگوید: «أکرم الفقیه»، اینجا تقیید نیست، موضوع «الفقیه» است. تفاوت «فقیر عادل» با «عالم فقیه» این است که فقیر عادل یک اسم خاصی ندارد. این را قبول کردیم که وقتی مفاهیم را ترکیب می کنیم، مفهوم ثالثی به دست می آوریم؛ «فقیر عادل» یک مفهومی دارد که غیر از «فقیر» و «عادل» است و این مفهوم ثالث است که موضوع خطاب قرارگرفته و یک مفهوم است اگرچه تحلیل به دو مفهوم می شود.

مرحوم آقای صدر قائل است که در «الفقیر العادل» فقط یک نسبت در کار است، نه این که دو مفهوم و یک نسبت باشد. ما هم این را قبول کردیم، لکن نه به آن بیان آقای صدر. ما این را حتی در قضیه هم قبول داریم که یک مفهوم بیشتر نداریم.

دسته دوم: ضمیمه

مثـل «أکرم الفقیر إلاـ الفـاسق» یـا «أکرم الفقیر ولیکن الفقیر عادلا» یا «أکرم الفقیر و لاتکرم الفقیر الفاسق». گفته شـده در اینجا ضمیمه مانع انعقاد اطلاق می شود در «الفقیر». این دسته دوم، ظاهراً محل اختلاف نیست.

دسته سوم: عام من وجه

دسـته سوم این است که از یک عنوانی اسـتفاده می کنیم که عام من وجه است؛ مثل «أکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق». نسبت بین «فاسق» و «فقیر» عموم و خصوص من وجه است. بحث شده که: «آیا این قسم از قبیل وجود قرینه بر تقیید است یا نیست؟».

اقوال در مسأله

در مسأله سه قول است:

یکی قول مشهور است که جمله متأخر یعنی «لاتکرم الفاسق» قرینه است بر تقیید، لذا کلام «أکرم الفقیر» مطلق نیست.

بعضی گفته اند: «الفقیر» مجمل است. در قول اول «الفقیر» مقید است به عدم فسق، در قول دوم مجمل است.

قول سوم، تفصیل بین عام مثل «کل فاسق» و مطلق مثل «الفاسق» است؛ در جایی که عنوان دوم مطلق باشد مثل «لاتکرم الفاسق» الفقیر مجمل است، در جایی که عام باشد مثل «لاتکرم کل فاسق» الفقیر مقید است.

وجه قول به اجمال

اجمـالی هـا می گوینـد: دو تـا عنوان داریم: الفقیر و الفاسق. چرا «فاسق» را قرینه بر «فقیر» می گیریـد؟ «فقیر» را قرینه بر «فاسق» بگیرید و بگویید: «أکرم الفقیر» قرینه است بر این که مراد از «الفاسق» در جمله دوم «الفاسق غیر الفقیر» است؛ هر دو، صلاحیت برای تقییدِ دیگری را دارند، لذا مجمل است.

وجه قول به تفصیل

وجه تفصـیل این است که اگر عنوان دوم عـام باشـد، نسـبت به عنوان اول (که عـام است) اظهر است و درنـتیجه قرینه بر ظـاهر (مطلق) است.

مختار: تأخیر قرینه

مختـار مـا این است که عنوان اول را به قرینه عنوان دوم مقیـد کنیم؛ چون غالباً قرینه را متأخر از ذوالقرینه می آورنـد، متعارف نیست که اگر قرینه بیاورنـد بعـداً ذوالقرینه را. چون اگر اول قرینه را بیـاوریم، آن لطـافت کلاـم گرفته می شود. کلیت نـدارد، متداول این است. و غلبه هم ظهورساز است؛ جایی که بخواهید بر خلاف غالب سخن بگویید، آنجا قرینه لازم است، نه این که طبق غـالب صـحبت کردن قرینه بخواهـد. پس مـا در هر دو مثال، تقییـدی هستیم، نه تفصـیلی یا اجمالی. اگر این تـداول نبود، اجمال را نمی پذیرفتیم.

شاهدش هم این است که فقهای ما اینجا «تقیید» فهمیده اند.

جمع بندی سه دسته

پس در دسته اول، اطلاقی شدیم. در دسته دوم و سوم، تقییدی شدیم. هذا تمام الکلام در مقدمه دوم.

در ذیـل مقـدمه دوم، تنـبیه بر دو امر لاـزم است و به لحـاظ کـاربردی هم خیلی مهم است: در تنـبیه اول متعرض می شویم که: «عدم قرینه را چطور احرازمی کنیم؟»، در مقدمه دوم متعرض قرائن ارتکازی می شویم.

مقدمات حکمت (تنبیهات مقدمه دوم / امر اول احراز عدم قرینه، و امر دوم قرائن ارتکازیه شخصیه) ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات حکمت (تنبیهات مقدمه دوم / امر اول: احراز عدم قرینه، و امر دوم: قرائن ارتکازیه شخصیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت مـا در مقـدمات حکمت بود، مقـدمه دوم عبـارت بود از «عـدم وجوب قرینه متصـله بر تقییـد»، گفتیم که کبرویـاً بحث نیست، بحث صـغروی است. از این بحث هم فارق شـدیم. بحث امروز ما تنبیهاتی است ذیل مقدمه دوم، در این تنبیه اموری را ذکرمی کنیم.

تنبیهات مقدمه دوم

ص: ۴۶

امر اول: احراز عدم قرینه

عدم وجود قرینه را چطور احرازکنیم؟

تارتاً احراز ما وجدانی است؛ مثل این که خودم از متکلم شنیدم که: «أکرم الفقیر».

اما جایی که کلام متکلم را راوی برای ما نقل می کنـد، در اینجا اگر احتمال دادم که در کلام امام قرینه ای بر تقیید بوده، این احتمال را چطور دفع کنیم؟

مشهور قائل شده اند که یک اصل عملی عقلائی داریم به نام «عدم قرینه».

اصـل «عـدم قرینـه» اگر اصـل عملی باشـد، نـتیجه تـابع اخسّ مقـدمات اسـت و لـذا اطلاـقی که نـتیجه گرفته می شـود، ظهـور نخواهـدبود. لـذا مرحوم آقـای صـدر فرموده: از باب شـهادت سـلبیه است؛ وقتی راوی به من می گویـد: «أکرم الفقیر»، اگر در کلام امام قرینه متصله ای بوده و نقل نکرده، اگر عمداً نقل نکرده، معنایش این است که ثقه نیست. احتمال خطا و غفلت هم با اصـل عقلاـیی «عـدم غفلت» منـدفع می شود. و اگر چنین اصـلی نداشـته باشـیم که مثلاًـ در تمـام بیع ها و نکاح ها و طلاق ها احتمال خطا بدهیم، زندگی مختل می شود.

این فرمـایش آقـای صـدر را ما هم قبول کردیم و گفتیم که راوی با سـکوت خودش به ما خبرمی دهـد که قرینه متصـله ای بر تقییـد نبـوده است. و این، از بـاب شـهادت و اِخبـار و حجیت قول ثقه است. شـهادت سـلبی، ظهورسـاز است، نه این که بـاعث حجیت ظهور می شود. و ظهور سـکوتی هم حجت است؛ اگر آن شـهادت سلبی نبود، ظهور در اطلاق از بین می رفت. پس ما اصل «عدم قرینه» را قبول داریم، اما نه از باب «اصل عملی»، بلکه از باب شهادت سلبی و ظهور سکوتی.

پس احتمال عمدی بودن عدم ذکر قرینه را شهادت سلبیِ ثقه دفع می کند، و احتمال خطا را اصل عقلاییِ عدم غفلت.

اصل عدم غفلت، یک اصل عقلایی است؛ غلبه افرادی، نسبت به گفتار و رفتار این شخص، یک ظهوری می دهد. اگر خودش ظهور بود، ظهور را از بین نمی برد.

ظنّ حجت نیست، ظهور حجت است. ظهور، عبارت است از دلالت ظنیه. به هر تصدیق ظنیه ای ظهور نمی گویند؛ مثلاً ـ من اگر ظن داشته باشم به عدالت زید، ظهوری اینجا نیست. در ظهور باید «دلالت» باشد.

اگر احتمال معتنابه بدهیم که راوی اشتباه کرده و از ذکر قرینه ای غفلت کرده، نمی توانیم ظهورگیری کنیم.

امر دوم: قرائن ارتکازیه شخصیه

قرائن تقسیم می شود به قرائن لفظی و غیرلفظی. یک قسم از این قرائن غیرلفظی، قرائن لبّیّه است. و یک بخش از قرائن لبیه، قرائن ارتکازیه است؛ یعنی در ذهن سامع یک ارتکازی هست که یک انصرافی شکل می گیرد و خود لافظ از این انصراف مطلع است. مثلاً مولایی به خادمش می گوید: «برو گوشت بخر». لذا وقتی متکلم می گوید: «گوشت بخر»، قرینه هست لکن ارتکازی است. این مقدارش اشکالی نیست.

راوی ثقه ارتکاز شخصی را باید نقل کند

قرینه ارتکازیرا تقسیم کرده اند به شخصی، و به عرفی یا عام. گاهی این ارتکاز عرفی است کما این که در مثال «گوشت» اینچنین است؛ که منصرف به گوشت گوسفند است. در قرینه ارتکازی شخصی، این ارتکاز، مال این مخاطب است؛ با توجه به ارتباطی که با مولا داشته ذهنش به گوشت گوسفند منصرف شده.

اگر ارتکاز عرفی باشد، نیازی نیست راوی اشاره ای به آن قرینه کند. ولی اگر ارتکازِ شخصی باشد، شخص راوی باید این ارتکاز را در نقلش متعرض بشود. فرض کنید «گوشت» فقط در ارتکاز راوی منصرف به «گوشت گوسفند» است و فقط راوی از شنیدن «گوشت» منتقل به «گوشت گوسفند» بشود ولی عرف چنین ارتکازی ندارد، وقتی امام به او بگوید: «گوشت بخور»، راوی وقتی می خواهد برای ما نقل کند که مثلاً به امام گفت فلان بیماری را دارد و امام فرمود: «گوشت بخور»، راوی اگر ثقه باشد، وقتی این فرمایش امام را نقل می کند، باید ارتکاز خودش و تفاوت آن با ارتکاز عرف را نقل کند.

ص: ۴۸

احتمال ارتکاز عرفی در روایات

این که روشن شد، اینجا یک مسأله ای پیدامی شود؛ که این روایاتی که به ما رسیده، به خاطر ثقه بودن روات، اگر راوی ارتکاز شخصی نقل نکرده، پس ارتکاز شخصی نداشته. اما اگر احتمال بدهیم که در آن زمان یک ارتکاز عرفی وجود داشته که در زمان ما نیست و آن ارتکاز را هم راوی نقل نکرده چون عرفی بوده، آیا می توانیم اطلاق گیری کنیم؟

مثلاً- شاید «نهی النبی عن اللعب بالنرد و الشطرنج» هم مثل همان قصه «گوشت» بوده و در ارتکاز عرف بوده: «قمار به نرد و شطرنج»، و چون ارتکاز عرفی بوده، راوی برای ما نگفته است. امام نفرموده چون در ارتکاز عرف بوده، راوی هم نگفته چون ارتکاز شخصی نبوده. اینجا آیا ظهور در اطلاق دارد؟

نتیجه: اجمال و اخذ به قدر متیقن

این احتمال، از مواردی است که دافع ندارد. و مرحوم آقای صدر هم قائل شده که هر جا احتمال بدهیم وجود قرینه ارتکازی عرفی در زمان و مکان حدیث، روایت مجمل می شود. وقتی که مجمل شد، اخذ به قدر متیقین می شود که همان «قمار» است.

اشکال: با این بیان، در مطلق های زیادی دچار مشکل می شویم!

پاسخ استاد: خب بشویم، کاری نمی شود کرد؛ مثل خیلی از مرض هایی که در دنیا هست و درمانی ندارد.

فقها خیلی وقت ها به آیات قرآن استدلال می کرده اند که به تنهایی دلالت بر مدعا نداشته اما به قرینه روایات دلالت می کرده. تا این که اولین بار شیخ متفطن شد که در این موارد که آیه ای خودش دلالت ندارد و روایتی در تفسیر آیه آمده، اینجا خود آیه دلیل نیست، بلکه آن روایت است.

ص: ۴۹

این فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول کردیم. هذا تمام الکلام در امر دوم.

امر سوم، نظریه میرزای نائینی است در باب قرائن منفصله.

مقدمات حکمت (مقدمه ی دوم عدم قرینه / تنبیه سوم قرائن منفصله) ۹۵/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقدمات حکمت (مقدمه ی دوم: عدم قرینه / تنبیه سوم: قرائن منفصله)

خلاصه مباحث گذشته:

مقدمه دوم، عدم وجود قرینه متصله بر تقیید بود. گفتیم ذیل این مقدمه اموری را تنبیه می کنیم، امر اول و دوم را گفتیم، امر سوم بحث امروز ماست.

امر سوم: قرائن منفصله

مدعای مرحوم میرزا

برای تحقق مقدمه دوم از مقدمات حکمت، مشهور قائل بوده اند که کافی است قرینه متصله بر تقیید نباشد، مرحوم میرزا می فرمود که لازم است قرینه ای بر تقیید نباشد، چه متصله و چه منفصله.

فارق بین قرینه منفصله با قرینه متصله

نقش قرینه منفصله چیست؟

مرحوم میرزا: مانع بقاء ظهور است

شاگرد ایشان در «محاضرات» فارق بین متصله و منفصله را توضیح داده؛ فرموده: قرینه اگر متصله باشد مثل «أکرم الفقیر و لاتکرم الفقیر الفاسق»، برای «الفقیر» اطلاقی منعقد نمی شود. اما اگر قرینه منفصل باشد، ظهور منعقدمی شود، اما بقاءً از بین می رود. مثلاً «أکرم الفقیر» ظهور اطلاقی دارد تا زمان وصول «لاتکرم الفقیر الفاسق»؛ مولا وقتی بعد از یک روز گفت: «لاتکرم الفقیر الفاسق»، «لاتکرم» هادم ظهور اطلاقی است. خود آقای خوئی تصریح کرده که مراد این نیست که مانع انعقاد ظهور است، هادم ظهور است.(۱)

۱- (۱) - و أمّا مع وجودها، فان کانت متصلةً فهی مانعه عن أصل انعقاد الظهور، وإن کانت منفصلةً فالظهور وإن انعقد إلّاأ نّها تکشف عن أنّ الاراده الاستعمالیه لاتطابق الاراده الجدیه. محاضرات فی أصول الفقه (طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی)،

ج ۴، ص: ۵۳۷ .

مشهور: مانع بقاء حجیت ظهور است

مشهور مخالفت کرده اند؛ گفته اند: اگر مولا ـ گفت: «أکرم الفقیر»، ظهور اطلاقی منعقدمی شود. اگر فردا گفت: «لا ـتکرم الفقیر الفاسق»، ظهور اطلاقی از بین نمی رود، بلکه آن ظهور اطلاقی حجت است تا این که قرینه منفصله واصل بشود؛ وقتی قرینه منفصله رسید، ظهور اطلاقی بقاءً از حجیت می افتد.

خلاصه

پس میرزا می گفت: قرینه منفصله، هادم خود ظهور است. ولی مشهور می گویند: قرینه منفصله، هادم حجیت ظهور است.

اشکال بر کلام میرزا

اشکالی که بر فرمایش مرحوم میرزا شده، یک اشکال نقضی است و یک اشکال حلی.

اشکال نقضی

اگر مولا ـ گفت: «أکرم الفقیر» و یک هفته گذشت و احتمال می دهم که قرینه منفصل حادث شده باشد ولی به من نرسیده باشد، آیا در این صورت این ظهور باقی است یا باقی نیست؟ اگر بگوید: «باقی نیست»، یعنی در تمام روایاتی که عادتاً احتمال قرینه منفصله می دهیم، ظهوری وجود ندارد. واگر بگوید: «وصول قرینه است که هادم ظهور است، نه حدوث قرینه.»، این یک مدعای دیگری است. پس اشکال نقضی این است که جایی که احتمال وجود قرینه را می دهیم، اصلاً ظهوری نداریم، و این احتمال هم همیشه هست.

اشکال: اگر بگوید: «حدوث قرینه هادم ظهور است»، چرا احتمال حدوث، هادم ظهور می شود؟

پاسخ استاد: چون موضوع ظهور، عدم وجود قرینه است، و با وجود این احتمال، این موضوع احرازنمی شود.

اشکال حلی

مثلاً مولا ـ روز شنبه گفت: «أکرم الفقیر»، روز دوشنبه گفت: «لا ـتکرم الفقیر الفاسق». اگر مراد مرحوم میرزا از این که «هادم ظهور است» این است که: «وقتی روز دوشنبه گفت: «لاتکرم الفقیر الفاسق»، اگر بعدش بگوید: «أکرم الفقیر»، چون کلام سابق دائماً به صورت قرینه متصله محسوب می شود، «أکرم الفقیر» ظهور اطلاقی ندارد.»، این حرفْ درست است. اما اگر مرادش این است که: «این کلام، در روز شنبه ظهور داشت، ولی روز دوشنبه این ظهوری که روز شنبه شکل گرفت را از دست می دهد.»، این ادعا وجهی ندارد؛ به جهت این که آن کلامی که در روز شنبه گفته، ظهورش تا ابد باقی می ماند؛ چون ظهور و دلالت، از امور واقعی است؛ امور واقعی، هیچ وقت زمان برنمی دارد. وقتی می گوییم: «بین این نار و این حرارت، تلازم

است.»، این تلازم، ازلی و ابدی است. ظهور و دلالت، از امور واقعی است. تلفظ و تکلم، حقیقی است. طرفین دلالت، حقیقی است؛ دال و مدلول، حقیقی هستند، اما دلالت و ظهور، واقعی هستند.

ص: ۵۱

امور حقیقی، اموری است که وجود دارند مثل من و شما و این دیوار. امور واقعی، وجود ندارند ولی متوقف بر ذهن من و شما هم نیست، مثل فوقیت و تحتیت، مثل تلازم بین علت و معلول.

مطلق و مقید (فصل دوم مقدمات حکمت / مقدمه ی سوم عدم وجود قدر متیقَّن در مقام تخاطب) ۹۵/۰۶/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (فصل دوم: مقدمات حکمت / مقدمه ی سوم: عدم وجود قدر متیقَّن در مقام تخاطب)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «مقدمات حکمت» بود، مقدمه اول (کون المتکلم فی مقام البیان) و دوم (عدم وجود قرینه متصله بر تقیید) را گفتیم. رسیدیم به مقدمه سوم.

مقدمه سوم: عدم وجود قدر متیقَّن در مقام تخاطب

مقدمه سوم را مرحوم آخوند فرموده اند: عدم وجود قدر متیقَّن در مقام تخاطب.

توضیح قدر متیقن در مقام تخاطب

یک مطلق نسبت به حصه ای از آن، سه صورت دارد:

۱- عدم وجود قدر متیقن

صورت اول این است که وقتی حصص یک مطلق را نسبت به یک مقید می سنجیم، می بینیم که در بین این حصص، قدر متیقَّن نداریم؛ مثل این که شارع فرموده: «أکرم الفقیر»، یک حصه فقیر عرب داریم، و یک حصه هم فقیر عجم و غیرعرب داریم، در شمول حکم نسبت به این دو حصه قدر متیقنی نداریم؛ چون نزد شارع، هر دو طایفه یکسان است. لذا اینجا می گوییم: در بین حصص مطلق، قدر متیقنی نداریم.

۲- قدر متیقن خارجی

صورت دوم این است که ما یک قدر متیقن خارجی داریم؛ مثل این که شارع فرموده است: «أکرم الفقیر» و دو حصه فقیر داریم: عادل، و فاسق. و خارجاً می دانیم که شارع مقدس، یا اکرام طبیعی فقیر را واجب کرده، یا فقط حصه ای از فقیر که فقیر عادل است را واجب کرده، احتمال نمی دهیم که فقط اکرام فقیر فاسق را واجب کرده باشد. در هر دو صورت، اکرام فقیر عادل واجب است. این قدر متیقن، قدر متیقن خارجی است؛ یعنی قدر متیقن را از خارج از این خطاب و کلام می دانیم. قدر متیقن خارجی، بمنزله الصریح است، ولی مانع اطلاق نمی شود.

ص: ۵۲

۳- قدر متیقن در مقام تخاطب

قسم سوم این است که یک قدر متیقنی هست که خارجی نیست، بلکه قدر متیقن مقام تخاطب است؛ یعنی کلام و عنوانی که در خطاب اخذشده، نسبت به این حصه صریح است. مثل این که شخصی از مولا سؤال می کند که: «آیا اکرام فقیر جوان واجب است؟»، امام در جواب می فرماید: «أکرم الفقیر»، این پاسخ امام، نسبت به فقیر جوان کالصریح است؛ چون راوی نسبت به «فقیر جوان» سؤال کرد.

نزاع مرحوم آخوند و مشهور

نسبت به «فقیر پیر» اگر گفتیم: «یکی از مقدمات این است که قدر متیقن در مقام تخاطب نداشته باشیم» کما علیه مرحوم آخوند، «أکرم الفقیر» در فقیر غیرجوان، مجمل است. پس قدر متیقَّن در مقام تخاطب، نزد آخوند، اگرچه موجب تقیید نیست، لکن مانع انعقاد اطلاق است. اما نزد مشهور که قدر متیقن در مقام تخاطب ضرری به اطلاق نمی زند، این کلام امام، نسبت به «فقیر پیر» مطلق است.

پس نزاع بین مشهور و آخوند این است که: اگر قدر متیقن تخاطبی داشتیم، عنوانِ در خطاب، در نظر مشهور موجب اجمال نیست و مطلق است، لکن نزد مرحوم آخوند مجمل است.

پس ما دو قدر متیقن داریم: قدر متیقن خارجی، که موجب اجمال نمی شود. و قدر متیقن تخاطبی، که به نظر مرحوم آخوند موجب اجمال می شود ولی به نظر مشهور موجب اجمال نمی شود.

اختلاف، استظهاری است

مشهور، با فرمایش مرحوم آخوند مخالفت کرده اند. این مخالفت، بر اساس استدلال نیست، بر اساس استظهار است؛ که مثلاً ما وقتی ارتکازات خودمان را نگاه می کنیم که امام در پاسخ به این که «حکم اکرام فقیر جوان چیست؟» فرمودند: «یجب اکرام الفقیر»، آیا اطلاق می فهمیم یا اجمال؟ مشهور گفته اند: قدر متیقن در مقام تخاطب، مثل قدر متیقن خارجی است؛ باعث اجمال نمی شود.

ص: ۵۳

مختار: بازگشت این مقدمه به مقدمه اول

ما در این مسأله، نه با مشهور موافقیم و نه با مرحوم آخوند موافقیم؛ برمی گردیم به مقدمه اول که آیا متکلم در مقام بیان موضوع تکلیف یا متعلق تکلیف هست یا نه؟ در مقدمه اول گفتیم که از مجموعه ای از قرائن می فهمیم که متکلم در مقام بیان هست یا نه؛ مثل فاصله زمانی بین زمان خطاب و عمل، یا تناسب حکم و موضوع. یکی از آن قرائنی هم که باعث می شود بفهمیم متکلم در مقام بیان نیست، قدر متیقن تخاطبی است. و هر چه که به عرف واگذارش کردیم، قابل تحدید نیست. ما حتی نمی توانیم خودمان هم تعیین کنیم که: «از کجا فهمیده ایم متکلم در مقام بیان است یا نه؟»! لذا اینطور نیست که قدر متیقن در مقام تخاطب همیشه قرینه باشد بر این که متکلم در مقام بیان نیست.

اگر از امام کسی پرسید که: «آیا اکرام فقیر جوان واجب است؟»، به نظر من این «الفقیر» مطلق است با این که درباره «فقیر جوان» سؤال شده است. اما کسی از امام می پرسد: «دستم خون آمده، آیا می توانم نمازبخوانم؟»، اگر امام بفرماید: «الدم نجس»، این ظهور ندارد در این که حتی دم گوسفند یا دمی که در اثر اعجاز مثلاً از دل سنگی یا درختی به وجود می آید هم نجس است.

پس ما این مقدمه سوم را برگرداندیم به مقدمه اول که باید در مقام بیان باشد. و گفتیم که برای تشخیص در مقام بودن باید به مجموعه قرائن نگاه کنیم، و از جمله قرائن هم همین «قدر متیقن تخاطبی» است.

نتیجه: دو مقدمه را قبول داریم

ص: ۵۴

پس در مقدمات حکمت، دو مقدهم را قبول داریم:

مقـدمه اول این است که متکلم در مقـام بیـان باشـد. اگر احرازنشـود، مجمـل است. از کجـا احرازمی کنیم؟ از مجمـوعه قرائن زیـادی که نمی توانیم دقیقاً تحدیـدش کنیم. و «قـدر متیقن در مقام تخاطب» (که مرحوم آخونـد به عنوان مقـدمه سوم قرارش داد) نیز یکی از آن قرائن است، لکن اینطور نیست که این قرینه همیشه باعث بشود احرازکنیم متکلم در مقام بیان نیست.

و مقدمه دوم هم این است که قرینه متصلی در کلام نباشد.

اگر هر دو مقدمه احرازبشود، کلام، مطلق است، و الا مجمل است.

سؤال: خیلی از قرائن ممکن است در لحن باشد و به نوشتار درنیاید، آیا این باعث می شود که تمام روایات ما مجمل باشد؟

هذا تمام الکلام در مقدمات حکمت. إن شاءالله در جلسه آینده واردمی شویم در تنبیهات این فصل دوم.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نکته اول و دوم تفاوت مطلق با عام) ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نکته اول و دوم: تفاوت مطلق با عام)

خلاصه مباحث گذشته:

مقـدمات حکمت را گفتیم؛ مقدمه اول (کون المتکلم فی مقام البیان) را پذیرفتیم، مقدمه دوم (عدم وجود قرینه متصـله) را هم پـذیرفتیم، مقدمه سوم (عدم وجود قدر متیقن در مقام بیان) را به مقدمه اول برگرداندیم. ذیل این فصل، تنبیهاتی را باید عرض کنم.

تنبیهات

بحث امروز، تنبیهات فصل دوم است.

تنبیه اول: چند نکته

تنبیه اول، چند نکته است.

نکته اول: نسبی بودن اطلاق و تقیید

گفتیم: اطلاق، عبارت است از: ذکرُ اللفظ بلا قیدٍ مع کون المتکلم فی مقام البیان. و اجمال، عبارت است از: ذکرُ اللفظ بلا قیدٍ مع عدم کون المتکلم فی مقام البیان. و تقیید، عبارت است از ذکر اللفظ مع القید.

ص: ۵۵

«أکرم الفقیر» وقتی مطلق است که متکلم در مقام بیان وجوب اکرام همه حصص فقیر باشد، و اگر در مقام بیان نباشد، مجمل است. و اگر بگوید: «أکرم الفقیر العادل»، مقید است.

معنای «نسبیت» این است که سه عنوان مطلق و مقید و مجمل، می شود با هم جمع بشود؛ هیچ اشکالی ندارد که یک عنوان واحد در یک خطاب، هم مطلق باشد و هم مقید و هم مجمل، لکن از سه جهت مختلف، یعنی نسبت به سه قید مختلف. مثلاً «أکرم الفقیر العادل» نسبت به «عدالت» مقید است، نسبت به این که «مرد است یا زن؟»، مطلق است. و این فقیر ممکن است حصصی داشته باشد که دور از ذهن باشد، این کلام، نسبت به حصص نادره (مثل فقیر شش انگشتی) مجمل است. حتماً باید متکلم نسبت به حصص، یک التفات اجمالی داشته باشد تا کلامش مطلق باشد.

نکته دوم: تفاوت عام و مطلق

مشهور: اراده طبیعی یا افراد

این نکته، خیلی مهم است و کثیراً ما هم از آن غفلت می شود؛ مشهور شده که یکی از فوارق بین مطلق و عام، این است که: در عام «تمام الافراد» اراده شده و در مطلق «طبیعی» اراده شده. مثلاً در «أکرم الفقیر» طبیعی فقیر اراده شده، اما در «أکرم کل فقیر» تمام افراد فقیر اراده شده.

دقت بشود که در «أکرم کل فقیر» عام «کل فقیر» نیست، بلکه «فقیر» است. چه در «أکرم الفقیر» و چه در «أکرم کل فقیر»، عام و مطلق، هر دو «فقیر» است. عام و مطلق، یکی هستند، تنها فرق شان فقط در همین است که عام ادات عموم دارد ولی مطلق ادات عموم ندارد. به دقت، «فقیر» در «الفقیر» مطلق است، نه خود «الفقیر»، لکن سهوله می گویند: «الفقیر مطلق است».

ص: ۵۶

پس گفته شده که: فرق عام و مطلق این است که در مطلق «طبیعی» اراده شده و در عام «تمام الافراد» اراده شده.

اشکال: تحقیق متعلَّق اطلاق

این فرمایش، محل اشکال است؛ ما «اطلاق» را در سه مورد در خطاب به کار می بریم: در مفاد هیئت، در متعلَّق، و در موضوع. مثلاً در «أکرم الفقیر» مفاد هیئت، طلب و وجوب است، متعلق طلب و وجوب، «اکرام» است، موضوع، «الفقیر» است. تارتاً می گوییم: طلب و وجوبی که در «أکرم الفقیر» مفاد هیئت است، مطلق است. تارتاً ماده (مدخول هیئت) و متعلَّق یعنی «اکرام» مطلق است. و سوم این است که موضوع یعنی «فقیر» در «أکرم الفقیر» مطلق است. در این سه مورد، این اطلاق، در هر یک از این سه مورد، به یک معناست.

مقام اول: اطلاق در مفاد هیئت

وقتی می گوییم: «طلب، مطلق است.»، معنایش عدم التعلیق و عدم الاشتراط است؛ یعنی این وجوب، معلق بر شیئی یا مشروط به شیئی نیست. اگر گفتیم: «أکرم الفقیر عند الزوال» درحالی که «عندالزوال» قید «طلب» باشد نه قید «اکرام»، در این صورت، این طلب، مشروط است؛ معلق است بر زوال. «معلق»، عرفی است. اصطلاح دقیق اصولی اش، «مشروط» است. پس در «أکرم الفقیر عند الزوال درحالی که «عندالزوال» قید «طلب» باشد، اینجا وجوب و طلب مشروط است؛ یعنی طلب، معلق است بر «زوال شمس». پس در اطلاقِ در مفاد هیئت، نه «طبیعی» اراده شده و نه «تمام الافراد» اراده شده، بلکه عدم الاشتراط در ناحیه «طلب» اراده شده.

فرق بین طلب مشروط و مطلق

فرق بین طلب مشروط و مطلق را قبلاً گفته ام، باز تکرارمی کنم؛ چون یکی از بحث های پیچیده طلب است. وقتی می گوییم: «طلب یا وجوب، نسبت به زوال شمس مشروط است یا مطلق است.»، منظورمان چیست؟

ص: ۵۷

طلب انشائی و تکوینی

گفتیم: معنای طلب، «السعی نحو المقصود» است. طلب، بر دو قسم تقسیم می شود: انشائی و تکوینی. طلب تکوینی، خودم سمت مقصود می روم؛ مثلاً ـ خودم سمت در می روم که در را ببندم، این راه رفتن به سمت در، طلب تکوینی است. اما در طلب انشائی، به کسی می گویم او انجام دهد. این فعل گفتاری من، طلب انشائی است.

تفاوت «طلب انشائی مطلق» با «طلب انشائی مشروط»

در طلب مطلق، آنِ تحقق انشاء، آنِ تحقق طلب است. یعنی این انشاء من که مثلاً ـ بگویم: «صلّ»، هم طلب است هم انشاء الطلب است. اما اگر گفتم: «صلّ عند الزوال» و «عند الزوال» قید طلب من باشد، در این طلب مشروط، فعل انشائیِ من، آنِ تحققش، طلب هست اما متصف به «انشائی» نیست. کی متصف می شود به طلب؟ عندالزوال.

این را در سال گذشته توضیح دادم که گاهی یک فعلی در یک مقطعی محقق می شود، لکن در آینده متصف به وصفی می شود مثل ضربه ای که فردا باعث قتل بشود. سابقاً مثال زدیم؛ اگر کسی تیری به زید زد و زید بعد از یک ماه مرد، زدن تیر، روز اصابت تیر، مصداق قتل نیست. اما بعد از یک ماه که زید در اثر آن تیر می میرد، آن فعلِ یک ماه قبل، متصف می شود به «قتل». این، از مواردی است که تحقق ذات فعل، در یک زمان است، و اتصاف آن فعل به وصفی، در زمان دوم.

و یکی از مشخصات این اتصاف، این است که این اتصاف، چون از امور واقعی است، زمان بردار نیست. این اتصاف، بعد از تحققش زمان برنمی دارد؛ مثلًا اگر زید روز شنبه تیری به عمرو زد و روز پنجشنبه عمرو در اثر این تیر مرد، این خبر صادق است که «قتل زید عمروا»، اما برای این قتل نمی توانیم زمان زمان ذکرکنیم؛ اگر بگوییم: «قتل زید عمروا یوم السبط»، دروغ است. و اگر بگوییم: «قتل زید عمروا یو مالخمیس» باز هم غلط و دروغ است. این فعل، از افعالی است که محقق شده، اما نمی توانیم برای آن زمان ذکرکنیم.

لـذا اگر بخواهيم زمان قتل را مشـخص كنيم، نمی توانيم؛ سه زمان داريم: زمان پرتاب تير، زمان اصابه تير، و زمان زهاق روح. بعد از زهاق روح، صادق است كه بگوييم: «قتل زيد عمروا»، اما نمی توانيم زمان اين قتل را مشخص كنيم. فقط ثانيه «موت» يا «ضرب» و «اصابه» را می توانيم مشخص كنيم، اما زمان قتل را نمی توانيم معين كنيم.

هر انشـائی طلب انشـائی نيست؛ مثلاًـ اگر به ديـوار بگـوييم: «برو»، انشـاء است، امـا طلب انشـائی نيست؛ چون طلب، سـعی نحو المقصود است، و شـما با اين حرف تان هيـچ سـعی ای نحو المقصودتان نكرده ايـد. پس اين كه به ديوار بگوييـد: «برو»، واقعاً انشاءالطلب است، اما طلب انشائی نيست.

وقتی شـارع می گويـد: «صل عنـد الزوال»، قبل از اين كه زوال بشود، درست است كه انشاءالطلبْ فعلی است، اما طلبی در كار نيست. همين كه زوال می شود، طلب انشائی محقق می شود، به عبارت ديگر: عندالزوال، انشاء، متصف به «طلب» می شود. لذا قبل از زوال، كاذب است كه بگويم: «وجب عليّ صلاه الظهر».

تا استطاعت پيدانكرده ام، كاذب است كه بگويم: «الحج واجبٌ عليّ». همين هم كه استطاعت پيداكردم، حج بر من واجب می شود و لذا صادق است كه بگويم: «الحج واجب عليّ».

انشـاء طلب، به وزان ضـرب است. طلب انشـائی، به وزان قتـل است؛ ذات فعـل و انشـاءالطلب در زمـان شـارع محقـق شـده، اما اتصـاف آن فعـل بـه فعليـت و طلب انشـائی، در زمـان تحقـق شـرطش است. در مـانحن فيه هم پس از زوال می تـوانم بگـويم: «أوجب الشـارع الصـلاه»، لكن زمـان ايجـاب را نمی توانم بگويم؛ نه می توانم بگـويم: «أوجب در زمـان شـارع»، و نه می توانم بگـويم: «أوجب اليوم».

اينهـا خيلی مهم است؛ تمـام اشـكالات شـيخ و مرحوم آخونـد و ديگران را يكجـا حل می كنـد و همه آن كلمات را هم يكجا باطل می كنـد؛ اگر اينها را قبول كنيد، آن معضلِ بين واجب «مشـروط» و «معلق» و آن نزاع معروف بين مرحوم شـيخ و آخوند يكجا حل می شود.

ص: ۵۹

نتیجه

پس آیا در اطلاق در هیئت «طبیعی» اراده شـده؟ نه. آیا تمام الافراد اراده شده؟ نه. بلکه مفاد اطلاق در هیئت، عدم الاشتراط و عـدم التعلیـق است؛ اگر طلبْ مشـروط نباشـد اگر طلبْ معلـق بر شـرطی نباشـد، این طلبْ «مطلق» است. پس معنـای اطلاـق در هیئت، نه طبیعی است و نه تمام الافراد، بلکه معنایش عدم الاشتراط و عدم التعلیق است.

مقام دوم: متعلَّق

اگر متکلم گفت: «تجب علیك الصـلاه»، در این خطاب، «الصـلاه» مطلق است. مراد متکلم، از این صلات که متصف به اطلاق شده، چیست؟

در «متعلـق» اعتقـاد مـا بر ایـن است که متکلم «طبیعی» را اراده کرده است؛ «تجب علیـك الصـلاه»، یعنی «تجب علیـك ایجـاد الصلاه»؛ متکلم، ایجاد این طبیعت در خارج را واجب کرده است.

در مباحث الفاظ گفتیم: متکلم، با عناوین و اسـمائی که در کلامش به کار می برد، اشاره ذهنیه دارد به مُشارٌإلیه یا مَحکی. در تمـام مثـال هـای «الانسان کلی»، «الانسان یموت»، «الانسان اسمٌ»، در تمام این جملات، عنوان «الانسان» یک مشارٌإلیه و محکی دارد که متکلم به آن اشاره می کنـد و با توجه به آن مشارٌإلیه است که محمول را می آورد. و گفتیم که: امکان ندارد کلامی بگوییم و مشارٌإلیه یا محکی نداشته باشد.

همه سؤال این است که وقتی مولاـ می گویـد: «تجب علیـك الصـلاه» یـا «أقم الصـلاه»، مشارإلیه و محکی صـلات چیست؟ ما معتقـدیم که وقتی متعلَّقْ مطلق است، مشارٌإلیه و آنچه از این متعلقِ مطلق اراده شده، «طبیعی صـلات» است؛ شارع ایجاد طبیعت در خارج را اراده کرده است. «طبیعت» از امور وهمیه است؛ وقتی شارع این طبیعت را بخواهد، یعنی می خواهد که این طبیعت را ایجادکن. ایجاد طبیعت، همیشه مقارن می شود با وجود فرد در خارج.

ص: ۶۰

مقام سوم: موضوع

در «أکرم الفقیر» می گوییم: «فقیر مطلق است»، مشارٌإلیه و محکیِ «الفقیر» چیست؟ اگر مقصود «طبیعی فقیر» است، یعنی شارع از من خواسته طبیعت را در خارج اکرام کنم! اصلاً «طبیعت» امر موهومی است، قابل اکرام نیست.

چون طبیعتْ موهوم است واکرامش ممکن نیست، پس مقصودش افراد فقیر است؛ مقصودش، یا تمام افراد است، یا بعض الافراد است. و بعض الافراد از دو حال خارج نیست: یا بعض الافراد معین است، یا بعض الافراد نامعین و مردد است. از این سه حال خارج نیست: تمام الافراد، بعض الافراد معین، بعض الافراد نامعین و مردد.

اگر یک فرد را از «بعض الافراد» خارج کنیم، پس از کنارگذاشتن «طبیعت»، تمام احتمالات در مشارٌإله فقیر، پنج تاست: تمام الافراد، بعض الافراد معین، فرد معین، بعض الافراد مردد، یا فرد مردد. در تمام این احتمالات، فقط یک احتمال می تواند درست باشد، و بنا به فهم عرف «تمام الافراد» است.

جمع بندی معنای اطلاق

لذا اطلاقِ در ناحیه هیئت، یعنی عدم التعلیق. اطلاق در ناحیه متعلَّق، یعنی طبیعی. و اطلاق در ناحیه موضوع، یعنی تمام الأفراد.

مراد از «اطلاق» که روشن شد، إن شاءالله در جلسه آینده با «عام» مقایسه اش می کنیم.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / ادامه نکته دوم، و مقدمات نکته سوم) ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / ادامه نکته دوم، و مقدمات نکته سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در تنبیهات فصل دوم بود. در تنبیه اول بنا شد نکاتی را ذکر کنیم، در نکته دوم متعرض این کلام مشهور شدیم که یکی از فوارق بین مطلق و عام، این است که در مطلقْ «طبیعی» مراد است و در عام «تمام الأفراد» مراد است. گفتیم که ما در سه مورد اطلاق داریم: مفاد هیئت، متعلق تکلیف، و موضوع تکلیف. گفتیم: معنای اطلاق در مفاد هیئت این است که طلب، معلق و مشروط به شرطی نیست. و اما در متعلق، معنایش این است که متکلمْ «طبیعی» را اراده کرده، و در موضوع معنای اطلاق این است که متکلم «تمام الأفراد» را اراده کرده است.

ص: ۶۱

بحث امروز ما این است که «عام» را با «مطلق» در این سه مورد بسنجیم.

مقایسه مراد از مطلق و عام در هر یک از سه مقام

در مفاد هیئت: تفاوتی بین عام و مطلق نیست

در اصول، در مفاد هیئت، از اصطلاح «عموم» استفاده نمی کنند؛ یعنی یک دالّ لفظی به کار نمی برند. اما می توانیم عموم در مفاد هیئت را تصویرکنیم؛ مثلاً ـ یک بار می گوییم: «إکرام الفقیر واجب»، اینجا وجوب و طلب، مطلق است. اما یک بار می گوییم: «إکرام الفقیر واجب مطلقاً»؛ یعنی واجب است بلاتعلیقٍ و بلاشرط، اینجا این عدم تعلیق و عدم اشتراط را از لفظ استفاده کرده ایم.

مراد از هیئت، وجوب است، چه مستفاد از یک اسم باشد و چه مستفاد از حرف و هیئت فعل باشد. می توانیم بگوییم: «أکرم الفقیر مطلقاً» ولی واضح نیست که «مطلقاً» قید چیست.

این شمول در وجوب که از لفظ فهمیده می شود، در اصطلاح اصولی، عام نیست. اگر هم چون این عدم اشتراط را از لفظ استفاده کردیم عام بنامیم، در معنا هیچ فرقی بین مطلق و عام نیست؛ مفاد مطلق و عادم، هر دو، عدم اشتراط و عدم تعلیق است.

در متعلق: حرف مشهور صحیح است

در مورد دوم مثل «تجب الصلاه»، صلات متعلق است، و مفاد اطلاق این است که متکلم از صلات طبیعی را اراده کرده. مثال متعلق عام، در «واجب» مثالش مثال رائجی نیست؛ مثالش در «متعلق حرمت» است؛ مثل این که بگوییم: «یحرم کل کذب، یحرم کل غیبه.». در همین مثال کذب، متعلق حرمت را یک بار به صورت مطلق به کار می برم و می گویم: «یحرم الکذب»، یک بار به صورت عام به کار می برم و می گویم: «یحرم کل کذب». حرف اصولیین، در اینجا درست است؛ در «یحرم الکذب» مراد متکلم از کذب، طبیعی کذب است. و مراد متکلم در «یحرم کل کذب» افراد کذب است. پس حرف اصولیین در اینجا درست است که متعلق اگر مطلق باشد طبیعی اراده شده و اگر عام باشد تمام الأفراد اراده شده است. پس در «متعلق حکم» می توانیم بگوییم: متلکم اگر از عنوان مطلق استفاده کند پس «طبیعی» را اراده کرده است، و اگر از عنوان عام استفاده کند پس «تمام الأفراد» را اراده کرده است؛ چون ما معتقدیم که مشارٌإلیه در «الکذب» طبیعی است، و در «کل کذب» تمام الأفراد است. ادات عموم وقتی بر سر یک عنوانی داخل می شود، متکلم وقتی از این ادات استفاده می کند که محکی و مشارٌإلیه اش تمام الأفراد باشد. شما وقتی «کل» می گویید، ناظر به افراد هستید.

ص: ۶۲

در موضوع

در مورد سوم یعنی موضوع، آن حرف را قبول نکردیم؛ در «موضوع» هیچ فرقی نمی کند عنوان ما مطلق باشد یا عام باشد؛ اگر گفت: «أكرم الفقير»، مراد متکلم از فقیر، تمام الافراد است. و اگر گفت: «أكرم كل فقير»، مراد تمام الأفراد است.

خلاصه

در سه موردِ مفاهید هیئت و متعلق و موضوع، فقط در مورد متعلق طلب قبول کردیم؛ که مراد متکلم از مطلق «طبیعی» است و مرادش از عام «تمام الافراد» است، ولی در مورد وجوب و موضوع قبول نکردیم.

ثمره این نکته

این بحث، ثمره ای ندارد؛ در فهم تحلیلی ما از کلمات اثر دارد؛ فقط برای فهم کلام متکلم مفید است؛ که «مراد متکلم، طبیعی صلات است یا افراد صلات؟».

یک نکته فرعی: طبیعت وجود ندارد

طبیعی، که همان ماهیت است، از امور وهمی است؛ امر موهوم است؛ هیچ جا وجود ندارد، نه در عالم واقع، نه در عالم عین، و نه در عالم ذهن. این که می گویند: «این ماهیت، موجود است به وجود فرد.»، مقصود این است که موجود است بالعرض، نه این که موجود است حقیقتاً. طبیعت، هیچ جا وجود ندارد، فقط وجود بالعرض دارد در خارج. مثل این که می گوییم: «این آب، شور است.»، شوریِ این آب، بالعرض است، نه این که اب حقیقتاً شور شده باشد. در مانحن فیه هم طبیعت یک امر موهومی است، وجود بالعرض دارد.

فلاسفه قائل بوده اند که «ماهیت» در ذهن حقیقیتاً وجود دارد، و در خارج حقیقتاً وجود دارد. برای تقریب به زید، مثل عکس زید و زید است؛ رابطه بین عکس زید و خود زید، رابطه بین ماهیت است با صورت آن در ذهن ما.

ص: ۶۳

در خارج، ذات متحد می شود با وجود. آن که واقعیت مال اوست، وجود است. ذات و ماهیت، به عرض وجود، موجود می شود. ماهیت، یک واقعیت اعتباری دارد، نه اعتباری اصولی، بلکه اعتباری فلسفی؛ که به عرض وجود، موجود است. فقط برای تقریب به ذهن، مثل شوری آب، و نمکِ حل شده داخل آب است؛ وزان واقعیت به ماهیت و ذات، وزان شوری است به آبی که نمک در آن حل شده، بلکه از این هم بدتر است. و وزان واقعیت به وجود، وزان شوری است به نمکِ در آب؛ شوری، به عرضِ نمکِ موجود در آب، واقعاً وجود دارد.

نکته سوم: اطلاق ثبوتی و اثباتی

نکته سوم، اهمّ این نکات است.

دو مقدمه

قبل از این که وارد اصل بحث بشویم، دو مقدمه را باید توضیح بدهم:

نکته سوم، خیلی نکته مهمی است. در کلمات فقها خیلی رایج است که می گویند: اطلاق ثبوتی و اطلاق اثباتی. این اصطلاحات، کثیراً ما به کار برده می شود. مرادشان از اطلاق و تقیید ثبوتی چیست؟ و مرادشان از اطلاق و تقیید اثباتی چیست؟ این، خیلی پیچیده تر از از آن چیزی است که ابتداءً به نظر می رسد.

قبل از این که وارد بحث بشود، دو مقدمه عرض کنم. مقدمه اول را شاید به لحاظ فنّی باید دوم بگویم، اما چون مختصرتر است، مقدمش می کنم.

مقدمه اول: توضیح خطاب تشریع و خطاب تبلیغ

خطاباتی که متضمن حکم است را تقسیم می کنیم به خطاب تشریع و خطاب تبلیغ.

خطاب تشریع

خطاب تشریع، خطابی است که به نفس همان خطاب، تکلیف یا طلب، یا به عبارت بهتر تشریع، محقق می شود. در موالی عرفیه مثل این است که مولایی به عبدش بگوید: «أکرم الفقیر»، همین که این حرف را زد، حکم شکل می گیرد. پس خطاب تشریع، دو مشخصه اصلی دارد: اولاً باید از مولا صادربشود، و ثانیاً این خطابی که از مولا صادرشده، قبل از آن، نباید حکمی باشد تا به نفس این خطاب، حکم محقق بشود.

خطاب تبلیغ

هرخطابی که بعد از تشریع، چه از مولا و چه از غیر مولا صادربشود و متضمن حکمی باشد، خطاب تبلیغ است. لذا اگر مولایی به عبدش گفت: «أکرم الفقیر» و فردا به خاطر یادآوری یا تأکید گفت: «أکرم الفقیر»، با این خطاب دوم، هیچ حکم و تشریعی پیدانمی شود و لذا خطاب تبلیغ است. خصوصاً که متکلم، غیر مولا باشد؛ مثلاً فردا پسر مولا به عبد بگوید: «أکرم الفقیر»، اینها خطاب تبلیغ است. مثل خطاباتی که ائمه فرموده اند. تمام خطابات ائمه، خطابات تبلیغ است؛ چون ائمه شارع نیستند، هر کلای که می فرمایند، تبلیغ حکم تشریع شده است.

و این هم خیلی مهم است که ما در فقه اصلاً با خطاب تشریع سر و کار نداریم، دائماً با خطاب تبلیغ سر و کار داریم. تمام آنچه که فقها در فتاوایشان در رساله ها و جواب استفتائات می نویسند، تمام اینها خطابات تبلیغ است.

حلالُه حلال إلی یوم القیامه، و حرامه حرامٌ إلی یوم القیامه. پس ائمه شارع نیستند و حکم جدیدی تشریع نمی کنند. نظر رایج فقها این است که ائمه ولایت بر تشریع ندارند.

مقدمه دوم: مراحل تلفظ از تولید تا فهمیده شدن

این مقدمه، مقدمه مهمی است. ما وقتی جمله ای را می گوییم که مثلاً «زید عادل»، چه اتفاقی در عالم واقع می افتد؟ این، در بحث ثبوت و اثبات، خیلی مهم است.

مرحله اول: تصور متکلم

نظریه رایج بین علمای اصول این است که در مرحله اول، این قضیه «زید عادل» را تصورمی کنم؛ یعنی زید را تصور می کنم، «عادل» را هم تصورمی کنم، و بین این دو تصور من، «نسبت حملیه» یا به قول آقای صدر «نسبت تصادقیه» هم هست. کاری با «تصدیق» نداریم؛ چون برای این بحث ما مهم نیست به علاوه این که متکلمْ این الفاظ را بدون تصدیق هم می تواند تلفظ کند.

مرحله دوم: تلفظ

مرحله دوم این است که تلفظ می کنم به «زید عادل»؛ تلفظ، فعل من است؛ عرضی است متقوم به منِ متکلم.

مرحله سوم: لفظ و کیف محسوس

مرحله سوم این است که این لفظ، در عالم خارج، در اثر تلفظ من موجود می شود. تلفظ، مقوله فعل و أن یفعل است و متقوم به من است. اما لفظ، کیف محسوس است، متقوم به هواست؛ هوا حامل این کیف می شود. لذا اگر در خلأ بگویم: «زید عادلٌ»، لفظ ایجادنمی شود.

مرحله چهارم: لفظ و کیف نفسانی

مرحله چهارم این است که لفظ محسوس، توسط سامع و مخاطب شنیده می شود. اینجا کیف محسوس، تبدیل می شود به کیف مسموع، یعنی کیف نفسانی. موطنش نفس سامع است، موطنش قوه سامعه سامع است.

در پرانتز بگویم: مرادشان از «کیف مسموع» لفظ عارض بر هواست، نه لفظ عارض بر قوه سامعه. لفظ عارض بر قوه سامعه را کیف نفسانی می گویند. کیف محسوس یا کیف مسموع، آن لفظی است که در خارج وجود دارد، گاهی تسامحاً به لفظِ شنیده شده که کیف نفسانی است، کیف مسموع می گویند، در حالی که کیف مسموع، لفظ بیرونی است.

مرحله پنجم: تعقّل سامع

در مرحله پنجم، همین که این کیف نفسانی حاصل می شود، نوبت می رسد به یک کیف نفسانی دیگر که عبارت است از تعقّل و تصور این قضیه برای سامع. در این مرحله، قضیه معقوله شکل می گیرد؛ در این مرحله، همان اتفاقِ مرحله اول در ذهن لافظ، در ذهن سامع انجام می شود. مرحله اول و پنجم، شبیه هم است، فقط موطنش دو تاست: اولی موطنش ذهن لافظ است، پنجمی موطنش ذهن سامع است.

مرحله ششم: اذعان و تصدیق

و بالاخره مرحله ششم این است که منِ سامع، در این مرحله پنجم، این قضیه معقوله را یا اذعان می کنم یا نمی کنم.

این، تمام داستان تلفظ و مکالمه بین دو نفر بود.

بعد از این دو مقدمه ان شاءالله واردمی شوم در مقام ثبوت و اثبات.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نکته ی سوم اطلاق و تقیید اثباتی و ثبوتی) ۹۵/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نکته ی سوم: اطلاق و تقیید اثباتی و ثبوتی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که در لسان علمای اصول، خیلی رایج است که می گویند: اطلاق ثبوتی و اطلاق اثباتی یا اطلاق در مقام ثبوت و اطلاق در مقام اثبات. گاهی یک اشاره ای هم کرده اند، اما روشن سخن نگفته اند که: «مرادشان از اطلاق ثبوتی دقیقاً چیست؟».

دیروز گفتیم که در یک تلفظ دائماً این مراحل را داریم: مرحله اول تصور قضیه در ذهن لافظ است، مرحله دوم تلفظ است، مرحله سوم قضیه ملفوظه است که در خارج موجود می شود در اثر تلفظ لافظ، مرحله چهارم قضیه مسموعه و قضیه ای است که در قوه سامعه سامع تشکیل می شود، مرحله پنجم قضیه معقوله در ذهن سامع است، اینها مراحل یک لفظ است که بزرگان و اَعلام به آن قائلند.

دلالت در کدام مرحله است؟

تا اینجا یک دالّی داشته ایم و یک مدلولی داریم، دالّ ما عبارت است از قضیه مسموعه که در ذهن سامع است. مدلول ما، عبارت است از قضیه معقوله که آن هم در ذهن سامع است. انتقال ذهنی ما از این قضیه مسموعه به این قضیه معقوله اسمش «دلالت» است. این دلالت، دلالت تصوری است؛ چون مدلول ما که قضیه مسموعه باشد، تصور است. تا اینجا هیچ سخنی از اطلاق در کار نیست؛ یک قضیه معقوله در ذهن لافظ منتهی به تلفظ می شود، بعد از این مرحله، مراحل بعدی بدون هیچ اراده ای به صورت قهری محقق می شود. دال ما قضیه مسموعه است، مدلول ما قضیه معقوله است.(۱)

ص: ۶۷

۱- (۱) – در جمله معترضه عرض کنم: وقتی که لافظ گفت: «زید عادلٌ»، ما در مجموع چهار قضیه داشتیم به اضافه یک فعل. اولین قضیه ما قضیه ای بود که در ذهن لافظ پیداشد؛ چون نمی شود قضیه در ذهن لافظ پیدانشود و بگوید: «زید عادل».

همین که لافظ گفت: «زید عادل»، بلافاصله بعد از تلفظ، قضیه ملفوظه پیدامی شود که موطنش عالم خارج است. بلافاصله بعد از این که این قضیه در خارج ایجادشد، قضیه مسموعه در قوه سامعه سامع به وجود می آید. و بلافاصله بعد از قضیه قضیه مسموعه، قضیه معقوله پیدامی شود که موطنش ذهن سامع است. دو تا قضیه معقوله در ابتدا (ذهن لافظ) و انتها (ذهن سامع) داریم، یک قضیه ملفوظه داریم که موطنش عالم خارج است، و دالّ ما در این چهار قضیه، فقط قضیه مسموعه است، و مدلول ما قضیه معقوله دوم است که موطنش ذهن سامع است.

اطلاق در مقام اثبات: اطلاق در مرحله تصدیق سامع

تا اینجا اصلاً به اطلاق نرسیده ایم. علما معتقدند که بعد از همه این مراحل، یک تصدیقی برای سامع پیدامی شود به این که زید عادل است. اگر لافظ می گفت: «أکرم الفقیر»، تصدیقی برای سامع پیدامی شود که: «فقیر، در این کلام، مطلق است.»، به عبارت دیگر: سامع تصدیق می کند که جناب لافظ، در تلفظ به لفظ فقیر، «اطلاق» را اراده کرده بود، به عبارت دیگر: لافظ در تلفظ به «فقیر» مُطلِق (بالکسر) بود. اینجاست که یک تصدیقی برای من پیدامی شود که عنوان «فقیر» در قضیه ملفوظه مطلق است. پس اطلاق وقتی شکل می گیرد که این تصدیق برای سامع پیدامی شود که عنوان «فقیر» مطلق است.

فرآیند تشکیل اطلاق

این اطلاق چطور شکل می گیرد؟ این را قبلاً گفته بودم؛ وقتی شیئی را از طریق یکی از حواس خمسه احساس می کنیم، بلافاصله ذهن ما شناسایی می کند. شناسایی، مجموعه تصدیقاتی است که برای ذهن ما نسبت به این احساس پیدامی شود. هر چه که بعد از این شناسایی پیدامی شود، مدلول است. دال ما، تصدیقات شناسایی شده ماست، و مدلول ما هم تصدیقاتی است که از این تصدیقاتِ شناسایی شده پیدامی شود.

شما همین که دود را دیدید، بلافاصله ذهن شناسایی می کند که: «این، دود است. و دود، معلول نار است.»، بلافاصله منتقل می شوید به این که: «در این خانه، نار هست.». تصدیقش به این که «در این خانه نار هست»، مدلول است.

دقیقاً همین اتفاق در تصدیق به اطلاق اتفاق می افتد؛ همین که من این لفظ را احساس می کنم، بلافصله ذهنم شناسایی اش می کند. بعد از این تصدیقاتی که حاصل شناسایی است، تصدیقات دیگر شکل می گیرد؛ که متکلم در مقام بیان و تحدید موضوع است، و متکلم قرینه ای ذکرنکرده است، بلافاصله این تصدیق در افق نفس من پیدامی شود که این لفظ مطلق است و شامل تمام حصص فقیر می شود. بنابراین اینجاست که دلالت تصدیقیه شکل می گیرد و می گوییم: اطلاق، ظهور است، اطلاق یک تصدیق ظنّی است.

ص: ۶۸

علت توجه نداشتن انسان به این مراحل

ممکن است بگویید: «اگر ذهن ما این همه مراحل را طی می کند تا تصدیق به اطلاق کند، چرا متوجه این مراحل نیستیم؟!». این محاسبات و شناسایی، چنان سرعتی دارد که ذهن متوجه اش نمی شود. مثل این است که اگر یک آتشگردان را بچرخانند، دایره می بینید و حال این که دایره ای در خارج نیست. وقتی که زمان فشرده می شود، قوای ادراکی ما از کار می افتد؛ یعنی نمی تواند فواصل و کمیت های کوچک را احساس کند، لذا دایره می بیند در حالی که دایره ای نیست. در احساسات و ادراکات هم همینطور است؛ در کسر کوچکی از ثانیه، تمام آن مقدمات پردازش می شود طوری که ذهن متوجه این پردازش های ذهنی اش نمی شود.

این اطلاق، خطابردار نیست

تا اینجا در قضیه ملفوظه یک عنوان «فقیر» داریم که سامع تصدیق کرده به این که این عنوانِ در این کلام، مطلق است. در ذهن علمای ما، این تصدیق، با مطلق بودن دائماً مساوق است.

ما بسیاری از وقت ها تصدیقی داریم که با عالم واقع مطابق نیست؛ شما یقین به عدالت زید دارید، اما درواقع زید افسق فسّاق روزگار است. یا ممکن است شما یقین به فسق زید داشته باشید در حالی که زید اعدال عدول است. واقع، تابع تصدیق ما نیست، و تصدیق ما هم تابع واقع نیست.

اما در ذهن فقها در باب «اطلاق» این همخوانی اتفاق افتاده است؛ یعنی اگر عرف تصدیقِ به اطلاق می کردند، حتماً آن لفظ مطلق است. نمی شود تصدیق باشد ولی آن لفظ مطلق نباشد. لذا اگر بعداً خود لافظ تصریح هم بکند که: «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، آن اطلاق از بین نمی رود. تنها اتفاقی که می افتد، این است که اطلاق از کار نمی افتد، فقط بقاء حجت نیست.

ص: ۶۹

اگر علما تفکیک می کردند بین آن «اطلاق لفظ» و بین این «تصدیق»، می توانستیم بگوییم که این «تصدیق» مقام اثبات است، و «اطلاق لفظ» مقام ثبوت است.(۱)

اما این را فقها همیشه مفروغٌ عنه گرفته اند. لکن مسلّم است که تصدیق ما ممکن است خطابکند، چطور می شود که این تصدیق خطابردار نباشد؟! سرّش این است که مراد از تصدیق، تصدیق اکثریت عرف است. این، دائر بین سلب و ایجاب است؛ اکثریت عرف، از این عنوان، یا اطلاق می فهمد یا نمی فهمد. وقتی فقیه می گوید: «مطلق است»، معنایش همین است که عرف از این عنوان اطلاق می فهمد.

بله؛ تصدیق به ظهور عرفی را سامع می کند و ممکن است مطابق با تصدیق عرف نباشد. ممکن است من در فهم عرف، دچار خطا بشوم. ولی دقت کنید که خطای من، ربطی به فهم عرف از این کلام ندارد. عرف هیچ وقت دچار خطا نمی شود؛ چون ضابطه اطلاق همین است؛ که «مطلق» عبارت است از عنوانی که عرف از آن عنوان اطلاق بفهمد. «مجمل» عبارت است از عنوان که عرف از آن عنوان اطلاق نفهمد. اگر عرف اطلاق بفهمد، واقعاً مطلق است. اگر عرف اطلاق نفهمد، واقعاً مجمل است. ولی من و شما در فهم این عرف، ممکن است دچار خطا بشویم. این، واقعیتی است که در ذهن فقها و علمای ما هست. پس معیار یک اطلاق، حصول تصدیق است در اذهان عرف.

ولی فهم ما از اطلاق خطابردار است

من یکی از افراد عرف هستم، من اطلاق می فهمم، نتیجه می گیرم که: «چون من یک انسان متعارف هستم، پس عرف هم اطلاق می فهمد.». مثل این است که من اگر دستم را در آتش بکنم و بسوزم، نتیجه می گیرم که چون من یک انسان متعارف هستم، پس هر انسانی اگر دستش را در آتش کند، می سوزد.

۱- (۲) - چطور «اطلاق لفظ» مقام ثبوت است؟ توضیح حسین مهدوی: از تصدیقی که برای نفس ما (در مقام اثبات) ایجادشده، کشف می کنیم که آن لفظ، در واقع هم مطلق بوده است.

من یک بار می گویم: «زیـد عادل است»، این ممکن است مطابق با واقع باشـد و ممکن است مطابق با واقع نباشـد. یک بار می گویم: اعتقادمن این است که زیـد عادل است؛ فسق و عـدالت زیـد، در صـدق این قضـیه دوم هیـچ تأثیری ندارد. در اینجا هم متعلق تصـدیق مـن، تصـدیق عرف اسـت. تصـدیق من در این که «آیـا عرف چنین تصـدیقی دارد یـا نه؟» خطـابردار است، اما تصدیق عرف، خطابردار نیست.

خلاصه

پس تـا اینجـا فهمیـدیم که «مطلق در مقـام اثبات» عبارت است از عنوانی که عرف از آن عبارت اطلاق بفهمـد سواءٌ که متکلم قصـدش اطلاق باشد یا نباشد. لذا وقتی می گوییم: «مقام اثبات»، یعنی مقام لفظ و دلالت. و در مانحن فیه تصدیق عرفی که در تعریف مطلق و مجمـل اخذشـده، خطـابردار نیست؛ چون در هر قضـیه ای عرف از آن عنوان، یا مطلق می فهمـد یا نمی فهمـد. پس مراد علما از «مقام ثبوت» چیست؟

اطلاق در مقام ثبوت: اطلاق در نفس و شوق لافظ

در نزد علمـا مرادشـان از «مقـام ثبوت» آن چیزی است که در ذهن لافـظ و متکلم است؛ مرادمان آن قضـیه معقوله نیست، بلکه مرادمان امر دیگری است؛ چون با تکالیف سر و کار دارند، این امر را برده اند به طلب انشائی.

می گفتنـد: هر مولا ـیی که یـک طلب انشـائی دارد، در نفسـش هم یـک شوق نفسـانی دارد. آن اشتیاق و اراده نفسانی به چی تعلق گرفته؟ آیا به طبیعی فقیر تعلق گرفته؟ یا تعلق گرفته به اکرام حصه ای از فقیر؟ ما تا حالا این بحث را اصلاً مطرح نکردیم چون مرتبـط به مقـام لفظ و دلالت نیست؛ در مرتبه طلب و اراده و اشتیاق است؛ اشتیاقش، یا تعلق گرفته به طبیعی فقیر، یا تعلق گرفته به حصه ای از فقیر. اگر اولی باشـد، می گوینـد: در مقـام ثبوت هم مطللق است. اگر دومی باشـد، می گوینـد: در مقـام ثبوت مقید است.

ص: ۷۱

مولای عرفی ممکن است به خاطر غفلت از آن حصه، آن مطلوب نفسانی اش مجمل هم باشد. اما مولایی که غفلت ندارد، مطلوب نفسانی اش، یا مطلق است یا مقید.

کدام اطلاق بر عهده مکلف می آید؟

علما معتقد بوده اند آن چیزی که بر عهده مکلف می آید، اطلاق اثباتی است مادامی که از حجیت نیفتد. اطلاق اثباتی خیلی ارزش دارد، به شرطی که اطلاق و تقیید ثبوتی کشف نشود؛ همین که اطلاق و تقیید ثبوتی را کشف کنیم، اطلاق اثباتی هیچ ارزشی ندارد. راه کشف اطلاق و تقیید ثبوتی، خطاب دیگری است یا عقل است.

خلاصه

چند مرحله طی کردیم؛ در مرحله اول آنچه که در مقام «تلفظ» اتفاق می افتد را بازکردیم و گفتیم که در مقام تلفظ، این وقائع اتفاق می افتد: معقوله، تلفظ، ملفوظه، مسموعه، و معقوله.

در مرحله دوم به مرحله اطلاق اثباتی می رسیم؛ که عنوانی در قضیه ملفوظه است که برای عرف تصدیق پیدامی کند که مطلق است. تا اینجا اثبات است.

در مرحله سوم به «اطلاق در مقام ثبوت» رسیدیم؛ ثبوت، نفس متکلم است؛ اراده متکلم، یا به طبیعی تعلق گرفته یا به حصه.

این، چیزی بوده که در ذهن شریف علمای ما بوده است. تأملی بفرمایید تا إن شاءالله فردا وارد نقد این کلمات بشویم.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نقد کلام مشهور در اطلاق و تقیید ثبوتی و اثباتی) ۹۵/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نقد کلام مشهور در اطلاق و تقیید ثبوتی و اثباتی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اطلاق ثبوتی و اطلاق اثباتی بود؛ که مراد از اطلاق در مقام ثبوت چیست؟ و مراد از اطلاق در مقام اثبات چیست؟ اطلاق اثباتی را توضیح دادم؛ مرادشان از «اطلاق اثباتی» هر عنوانی است که عرف از آن اطلاق می فهمد، اعم از این که آن عنوان، متعلَّق باشد یا حکم یا موضوع. و مرادشان از «اطلاق ثبوتی» مرحله اراده و اشتیاق در مولا بوده است؛ اراده، یا به طبیعی تعلق می گیرد یا به حصه، اگر به طبیعی تعلق بگیرد می گفتند: «ثبوتاً مطلق است»، اگر به حصه تعلق بگیرد می گفتند: «ثبوتاً مقید است».

ص: ۷۲

امروز می خواهم واردبشوم در نقد این کلمات.

مناقشات وارد بر فرمایش مشهور

بر فرمایشات مشهور، تعلیقاتی داریم:

تعلیقه اول: انکار قضیه ملفوظه و معقوله

مشهور علمای ما، قضیه را تقسیم می کنند به ملفوظه، مسموعه، متخیله و معقوله. قضیه ملفوظه موطنش خارج است، قضیه مسموعه موطنش قوه سامعه و ذهن است، قضیه متخیَّله موطنش قوه متخیِّله و ذهن است، و قضیه معقوله موطنش قوه عاقله و ذهن است.

این بحث، ولو در حکمت مهم نیست، ولی در اصول خیلی مهم است. در حکمت و منطق، فقط ناظر به قضیه معقوله هستند. اما در اصول وقتی می گویند: «قضیه» سه قضیه مد نظر است: ملفوظه، مسموعه، و معقوله. متخیله برایشان مهم نیست.

ما از کسانی هستیم که این چهار قضیه را قبول نکردیم؛ تمام قضایا را تقلیل دادیم به دو تا: قضیه مسموعه و قضیه متخیَّله. قضیه ملفوظه که در خارج است را قبول نکردیم، و قضیه معقوله که در قوه عاقله است را قبول نکردیم. البته این تعلیقه، در این بحث اطلاق و تقیید، ثمره ای ندارد.

در سابق به مناسبت بحثش را گفته ایم. اینجا چون اثری ندارد، به همین مقدار اکتفامی کنم. البته این بحث اگرچه ثمره عملی ندارد، ولی جلوی بسیاری از مغالطات را می گیرد.

تعلیقه دوم: نقص تبیین اطلاق ثبوتی در مقام شوق مولا

اطلاق مقامی را واگذارکرده بودند به عنوانی که عرف آن را مطلق می بیند ولو این که در لوح واقع، متکلم در مقام بیان نبوده باشد. این تعریفی که برای اطلاق اثباتی گفته اند، تعریف بسیار خوب و بجایی است؛ چون اطلاق، یکی از ظهورات است؛ برای اصولی، مهم «حجیت» یعنی منجِّزیت و معذِّریت است، و اطلاق به این معنا منجز و معذر است، و اصلاً مهم نیست که متکلم اراده کرده باشد یا نه. لذا از لحاظ اصولی تعریف خوبی کرده اند.

ص: ۷۳

اما در اطلاق ثبوتی که گفته انـد تابع اراده است، کار خوبی نکرده اند؛ یعنی اگر مقام ثبوت را ببریم در اراده و کراهت، تبیین خوبی برای اطلاق ثبوتی نیست به خاطر دو نکته:

نکته اول: عدم توجیه مطلقی که در جمله انشائیه واقع نشده

نکته اول این است که مطلق، همیشه در جمله انشـائیه و خطـاب تشـریع نیست؛ لفظ مطلق، گاهی در جمله خبریه است، یا حتی در جمله اسـتفهامیه است و در این جملات، سـخنی از اراده و کراهت نیست. وقتی کسی می گوید: «إن الانسان لفی خسر» آن اراده و کراهت معنی ندارد.

اشـکال: اصول، مقـدمه فقه است، و مـا در فقه بـا احکام و تشـریعات شارع سـر و کار داریم، و نیازی نیست اطلاق را به نحوی تبیین کنیم که مطلقِ واقع در جملات خبریه و استفهامیه را هم دربربگیرد.

پاسخ استاد: اصولی، باید مباحث الفاظ را به نحو تبیین کند که حتی در غیر از احکام شرعی راهگشا باشد.

یـا وقتی انشـاء در خطـاب تبلیغ است، متکلم اراده و کراهت نـدارد مگر این که مرادشان اراده و کراهت مولا باشـد. چطور می گوییم: «الانسان» در «الانسان یموت» مطلق است؟!

اشکال: الفاظی که اصولی دنبال می کند، بالاخره به یک شکلی به احکام مربوط می شود.

پاسخ استاد: در جمله «الخمر نجس» یا «الماء طاهر» که متضمن حکم وضعی است، معنی ندارد اراده و شوق به آن تعلق بگیرد، در حالی که اینها هم برای اصولی مهم است.

پس در آن جایی که خطاب، به جمله خبریه یا اسـتفهامیه باشـد، یا خطاب تبلیغ باشد یا جمله متضـمن حکم وضـعی باشد، این توجیه تمام نیست. پس به لحاظ ثبوتی خوب نیست دنبال اراده و کراهت مولا باشیم.

ص: ۷۴

نکته دوم: طلب های نفسانی مولا مهم نیست

مولاـ یک طلب انشائی دارد، و یک طلب نفسانی دارد. مثل مرحوم صدر و آخوند و آقاضیاء به این عالم شوق خیلی اهمیت می داده اند؛ حتی قائل بوده اند که حقیقت حکم، همین شوق مولاست.

ولی به نظر ما تکالیف، فقط دائرمدار طلب مولاست، عبد نسبت به طلب نفسانی مولا هیچ وظیفه ای ندارد. آن که برای عبد بما هو عبد مهم است، چه در موالی عرفی، چه در شرع، فقط طلب های انشائی مولاست؛ اگر مولا اشتیاق شدیدی داشته باشد به این که عبدش برود برایش آب بیاورد و از این شوقش هم خبربدهد اما به او امرنکند و آب را از او طلب نکند، وظیفه ای به عهده عبدش نمی آید و لذا اگر عبد آب نیاورد، عرف او را مستحق عقاب نمی داند. پس آن که بر عبد لازم است، طلب انشائی است، نه طلب نفسانی و اشتیاق نفسانی. اشکال ما این است که: چرا پای شوق مولا را وسط می کشند؟! برای عبد بما هو عبد، شوق مولا هیچ ارزشی ندارد.

پس خوب نبوده که در مقام ثبوت رفته اند سراغ اراده و شوق. پس در موالی عرفیه باید اراده و شوق را کناربگذاریم، در حق تعالی هم مناسب تر است که کناربگذاریم؛ چون اراده و شوق و کراهت بر حق تعالی محال است. بنابراین نکته ای ندارد که مقام ثبوت را بکشیم به عالم اشتیاق مولا، باید باب شوق و اراده را کلاً ببندیم. یک جایی بابش را بازمی کنند به خاطر یک محذور ثبوتی، و آن باب «اجتماع امر و نهی» است.

می خواهند تفکیکی در مقام اثبات و ثبوت کنند که تقیید، به نسخ برنگردد.

ص: ۷۵

نکته سوم: عدم توجیه اطلاق در موضوع

نکته دیگر هم این که علما از یک چیز دیگری هم غفلت کرده اند؛ و آن، این است که دو عنوان مطلق داریم: گاهی متعلق مطلق است، و گاهی موضوع. در «یجب اکرام الفقیر» فقیر موضوع است. اراده و کراهت، در «متعلَّق» خوب است، ولی «موضوع» هیچ وقت متعلق اراده و کراهت قرارنمی گیرد. مگر این که بخواهیم توجیه کنیم و بگوییم: به عنوان متعلق المتعلق اراده به آن تعلق گرفته؛ وقتی مقید است، اراده تعلق گرفته به «اکرام فقیر عادل»، به عنوان این که متعلق المتعلق است، و الا خودش مستقیماً متعلق اراده نیست.

تعلیقه سوم: مختار

ما یک انشاءالطلب داریم، یک طلب انشائی داریم. ما اطلاقِ در انشاء را می گوییم: «اطلاق اثباتی»، و اطلاق در طلب انشائی را می گوییم: «اطلاق ثبوتی». این مطلب، یک مقدار پیچ دارد، ان شاءالله فردا توضیح می دهم.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نکته ی سوم / مختار در اطلاق اثباتی و ثبوتی) ۹۵/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه اول / نکته ی سوم / مختار در اطلاق اثباتی و ثبوتی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما، در اطلاق اثباتی و اطلاق ثبوتی بود. مشهور، اطلاق اثباتی را برده بودند روی مقام لفظ و دلالت، و اطلاق ثبوتی را برده بودند روی مقام اراده و اشتیاق. پس ممکن است در مقام خطاب، اطلاق باشد و لذا موضوع، طبیعی فقیر باشد، اما در مقام اراده و شوق، اطلاقی نباشد و موضوع حصه ای از فقیر باشد مثلاً فقیر عادل.

ما قبول نکردیم، دیروز توضیح دادم که چرا نمی شود به این فرمایش ملتزم شد. ما مقام اثبات را برمی گردانیم به مقام «انشاءالطلب»، و مقام ثبوت را برمی گردانیم به مقام «طلب انشائی».

ص: ۷۶

مختار(۱)

توضیح چهار اصطلاح

برای توضیح مقصود خودم، باید چهار واژه را دوباره معنا کنم. و بعد فارق بین «طلب انشائی» با «انشاءالطلب» را بگویم. هر وقت می گویم: «طلب»، مرادم طلب انشائی است، نه طلب نفسانی.

۱– انشاء

در حقیقتِ «انشاء» دو نظریه هست: یکی ایجادالمعنی باللفظ، و دیگری اعتبار و ابراز. ما تابع مشهوریم؛ که انشاء «ایجاد المعنی باللفظ» است؛ یعنی یک معنایی را با لفظ در خارج ایجادکنیم.

۲– انشاء الطلب

انشاء الطلب، ایجاد الطلب باللفظ است.

۳– طلب

الطلب، هو السعی نحو المقصود.

۴– طلب انشائی

طلب انشائی، یعنی الانشاء الذی یکون مصداقا للطلب.

فارغ بین انشاء الطلب و طلب انشائی

در یک مثال توضیح می دهم که انشاء الطلب، اعم از طلب انشائی است؛ آن «انشاءالطلب»هایی که سعی نحوالمقصود نیست، طلب نیست؛ مثلاًـ من اگر به یک دیوار بگویم: «صل»، انشاءالطلب هست، ولی طلب نیست. چون طلب سعی نحو المقصود است، در حالی که من با این حرفم هیچ سعی ای برای رسیدن به مقصودم نکرده ام. اما اگر به زید گفتم: «صل»، این فعل من، علاوه بر این که انشاءالطلب است، مصداق طلب انشائی هست.

اشکال: چطور ممکن است طلب را انشاء کنیم اما مصداق طلب نباشد؟!

پاسخ استاد: ما یک ذات الطلب داریم، یک اتصاف ذات به طلبیت را داریم. چرا انشاءالطلب است؟ چون ذات طلبیت را ایجادکرده ام، اما طلب نیست چون فاقد اتصاف به طلبیت است؛ چون سعی نحوالمقصود نیست. انشاءالطلب، یعنی ذاتُ الطلب ایجادبشود و اتصافش بعد ایجادبشود. اگر به زید بگویم: «صل یوم الجمعه» انشاءالطلب است؛ چون قابلیت دارد که در روز جمعه متصف بشود به طلب، اما اتصافش به «طلب» روز جمعه است. لذا این انشاء من، وقتی آن را تلفظ می کنم، فقط انشاءالطلب است ولی طلب نیست، روز جمعه که متصف به طلبیت می شود مصداق طلب می شود. اگر زید روز پنجشنبه فوت کند، من انشاءالطلب کرده ام چون قابلیت داشته که متصف به طلبیت بشود. در امر به دیوار هم امر من قابلیت دارد که متصف به طلبیت بشود، مشکل از دیوار است که شعور ندارد.

۱- (۱) - استاد نظر مختار خودشان را به عنوان «تعلیقه سوم» مطرح فرمودند. لکن حقیر این مناقشه را چون در حل مشکل دیدم نه در مناقشات وارد بر مشهور، لذا در عرض «مناقشات وارد بر فرمایش مشهور» آوردمش، نه در ذیل آن و تحت عنوان «تعلیقه سوم».

سؤال: آیا انشائی داریم که قابلیت طلب شدن نداشته باشد؟

پاسخ: بله؛ مثلاً بدون این که به کسی بگویم، بگویم: «صل». وقتی می دانم کسی از این حرف منبعث نمی شود، پس با این حرف درواقع قصد طلب کردن نداشته ام و لذا این حرفم مصداق سعی نحوالمقصود نبوده است. این انشاء، در حد یک طلب وهمی است. اما دیوار این قابلیت را دارد که اگر شعور داشته باشد، این انشاء میتواند باعثش بشود. اگر هم چنین قابلیتی نداشته باشد، طلب موهوم است.

اشکال: پس شارع طلبی از زید که نمازنمی خواند ندارد؛ چون می داند که منبعث نمی شود.

پاسخ: این کلام، قابلیت باعثیت را دارد، دانستن من، این قابلیت را از بین نمی برد. مثل این است که من می دانم این دانه قبل از این که سیب بشود، کرمی آن را می خورد، اما این علم من باعث نمی شود که این دانه قابلیت سیب شدن را نداشته باشد. آیا خود این، واقعاً طلب هست یا نیست؟ انشاءالطلب است، لکن مهم این است که ما اگر مقصودمان فقط امکان (به معنای احتمال) انبعاث باشد، اینجا امکان انبعاث هست. بستگی دارد به این که در سعی نحو المقصود مقصود را ببریم در جایی که «احتمال انبعاث» است، یا ببریم در جایی که «امکان انبعاث» است؛ در زید عاصی احتمال انبعاث نیست ولی امکان انبعاث هست. به نظر می رسد معنای عرفی اش «امکان انبعاث» باشد نه «احتمال انبعاث».

پس انشاء طلب، اعم است از خود طلب انشائی. لذا برای مثال اگر کسی به زید گفت: «روز جمعه نمازبخوان»، ما اینجا انشاءالطلب داریم، ولی این انشاء، طلب انشائی نیست، بلکه در روز جمعه متصف به طلب می شود.

اطلاق در مقام «اثبات» یا «انشاءالطلب»

ص: ۷۸

ما یک اطلاقی در انشاءالطلب داریم، و یک اطلاقی هم در طلب انشائی داریم. اطلاق در انشاء، فقط دائرمدار ذکر و عدم ذکر قرینه است. اگر گفتید: «أکرم الفقیر»، در مرحله «انشاء» موضوع شما عنوان و طبیعی «فقیر» است نه «فقیر عادل».

اطلاق در مقام «ثبوت» یا «طلب انشائی»

طلب انشائی، فقط دائرمدار انشاء و ابراز نیست، یکی از مقوّماتش «قصد» است؛ چون تلفظ مهم نیست، بلکه آنچه که به این عنوان قصدمی کنید مهم است. اگر در مقام «طلب» صلات مع الوضوء را قصدکردید ولی در مقام «انشاء» ابرازنکردید، موضوعش در انشاء فقط عنوان «صلات» است. اگر از فقیر فقط «فقیر عادل» را قصدکردید اما در مقام «انشاء» ابرازنکردید، موضوعش در مقام انشاء فقط عنوان «فقیر» است. اگر مولا در مقام انشاء گفت: «أکرم الفقیر» ولی قصدش فقیر عادل بود اما ابرازنکرد، موضوعش در مقام «انشاء» فقیر است اما مطلوبش در مقام «طلب انشائی» به «فقیر عادل» تعلق گرفته؛ چون «طلب» از عناوین قصدیه است. راه رفتن من به سمت در یا به سمت بخاری فرقی ندارد، اما این مشی من، طلب چیست؟ طلب «سدّ باب» است یا طلب «خاموش کردن بخاری» است؟ قصد من هر چیزی که باشد، این راه رفتن من، مصداق طلب همان چیز است. اگر کسی به درس می رود نه برای یادگرفتن، بلکه فقط برای این که از خنکی هوای مدرس استفاده کند، این شخص «طالب علم» نیست.

طریق کشف مقام اثبات و مقام ثبوت

ما از مقام «اثبات»، مقام «ثبوت» را کشف می کنیم، و این کشف، ممکن است درست باشد ممکن است غلط باشد. اگر خود مولاـ در جلسه بعدی گفت: «لاـتکرم الفقیر الفاسق»، آن ظهوری که کاشف از ظهور بود، در سیره عقلا تا الآن حجت بود، از الآن به بعد «حجیت» ندارد. در اینجا دو ظهور داریم: ظهور خطاب اول که می گفت: «مطلوب مولا، طبیعی صلات است نه صلات مع الوضوء»، ظهور خطاب دوم که می گوید: «مطلوب مولا، صلات مع الوضوء است.». در سیره عقلا، به ظهور دوم اخذمی کنند و ظهور اول حجت نیست.

مثل این است که شخص غیرثقه ای به شما بگوید که: «این آب، پاک است.»، و یک ثقه ای بگوید: «این آب، نجس است.»، ما دو خبر داریم بر طهارت و نجاست این آب، و خبری که می گوید: «پاک است»، حجت نیست. و خبری که می گوید: «نجس است»، حجت است و من باید به همان اخذکنم. اینجا معارضه ای بین این دو خبر نیست.

داستان ظهور این است؛ خطاب اول می گوید: «مطلوب به طلب انشائی مولا، طبیعی صلات است.»، و خطاب دوم می گوید: «مطلوب به طلب انشائی مولا، صلات مع الوضوء است.». به نفس خطاب اول، اطلاق شکل می گیرد، و به محض رسیدن خطاب دوم، حجیت اطلاق زائل شده و می گوییم: «طلب نفسانی مولا، حصه است.». این سیره از کجا ناشی می شود؟ یک رویه ای بین عقلا هست که در ابتدا مطلق صحبت می کنند بعد قیدش را می گویند.

برای اطلاق در مقام اثبات، فقط کافی است قرینه ای در مقام «انشاء» نباشد. اما اگر بخواهم از این اطلاق اثباتی کشف کنم اطلاق ثبوتی را، مقدمه اول هم لازم است که متکلم در مقام بیان است. پس برای اطلاق اثباتی، عدم القرینه کافی است. اما برای اطلاق ثبوتی، مقدمه اول هم لازم است.

آنچه که در باب مولا و عبد برای ما مهم است، انشاءالطلب و مقام اثبات نیست، بلکه طلب انشائی و مقام ثبوت است. و ما برای کشف طلب انشائی مولا، هر دو مقدمه از مقدمات حکمت را نیاز داریم؛ مقدمه دوم (عدم وجود قرینه) را به کار می گیریم تا اطلاق اثباتی اثبات بشود. آنگاه مقدمه اول (که متکلم در مقام بیان بوده) به علاوه اطلاق اثباتی که معلول مقدمه دوم (عدم وجود قرینه) است، ما را به اطلاق ثبوتی می رساند که همان طلب انشائی است. اهمیت اطلاق اثباتی فقط به این خاطر است که کاشف از اطلاق ثبوتی است.

در کلام مشهور، بین انشاءالطلب و طلب انشائی تفکیک نشده بود.

معقولیت تخصیص در مقام ثبوت

یک معضله ای که در سابق داشتیم حل می شود؛ ما در سابق می گفتیم: «اطلاق و تقیید در خطاب تشریع ممکن نیست؛ اگر به خطاب تشریع گفت: «صل» فردا به خطاب تشریع گفت: «لاتصل»، این نسخ است.». این بیانی که اخیراً به ذهن مان رسیده و عرض کردم که مقام ثبوت برمی گردد به مقام «طلب انشائی» است و مقام اثبات برمی گردد به مقام «انشاءالطلب» است، طبق این بیان، در خطابات تشریعی هم تخصیص و تقیید ممکن است، لازم نیست به نسخ برگردد. اگر مولا در خطاب تشریعی دیروز به من گفت: «صلّ» اگرچه قصدش صلات مع الوضوء بود، از مقام اثبات کشف می کنم که طلب انشائی مولا به طبیعی صلات تعلق گرفته. اگر امروز گفت: «ولتکن الصلات مع الوضوء»، چون این کلام مولا ـ مبرز طلب انشائی است، کشف می کند که متعلَّق طلب انشائی حصه ای از صلات است. و این ظهور، بر من حجت است و ظهور قبلی بر من حجت نیست، پس الآن کشف می کنم که طلب انشائی، از اول به «طبیعی» تعلق نگرفته بود، فقط اثباتاً دلیلی داشتم که ظهور داشت در این که طلب به طبیعی تعلق گرفته. این، تخصیص در مقام «ثبوت» است. البته نمی خواهم بگویم: «حتماً تخصیص است و نسخ نیست»، می خواهم معقولیت تخصیص در مقام ثبوت را تصویر کنم.

عام هم به مقدمات حکمت نیاز دارد

سؤال: در عام هم باید ببینیم: این دو مقدمه هست یا نه؟

پاسخ: به نظر ما، در عموم هم مقدمات حکمت لازم است. با این تفاوت که ظهور، چون تصدیق است، تشکیک بردار است، به خلاف تصور که تشکیک بردار نیست؛ بالای پنجاه درصد تصدیق است، بین پنجاه درصد تا صددردصد بی نهایت درجه داریم. لکن ظهور عام، به مراتب اقوی است نسبت به ظهور مطلق؛ چون ظهور، تصدیق است. و تصدیق، مثل نور، مشکِّک و ذومراتب است.

ص: ۸۱

ان شاءالله یکشنبه ۱۴محرم واردمی شویم در تنبیه ثانی.

مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه ثانی منشأ اطلاق شمولی و بدلی) ۹۵/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (مقدمات حکمت / تنبیه ثانی: منشأ اطلاق شمولی و بدلی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مطلق و مقید بود، در فصل دوم (مقدمات حکمت) گفتیم: دو مقدمه را قبول داریم: مقدمه اول این است که متکلم در مقام بیان است، مقدمه دوم این است که قرینه متصله بر تقیید نباشد؛ چه قرینه لفظیه و چه قرینه لبیه و چه قرینه حالیه یا مقامیه. بعد واردشدیم در تنبیهات فصل دوم، در تنبیهات فصل دوم تنبیه اول را خواندیم که ذکر سه نکته بود. رسیدیم به تنبیه دوم، بحث امروز ما، تنبیه دوم است.

تنبیه ثانی: منشأ اطلاق شمولی و بدلی

تعریف اطلاق شمولی و بدلی

مطلق را تقسیم می کنند به مطلق شمولی، و مطلق بدلی. مراد از «مطلق شمولی» این است که حکم به عدد افراد مطلق منحل می شود؛ اگر مطلق ما صد فرد داشته باشد، صد حکم هم داریم. در «مطلق بدلی» حکم به عدد افراد منحل نمی شود؛ یک حکم بیشتر نداریم. اگر مولا گفت: «أکرم الفقیر»، این کلام مطلق است؛ اگر صد فقیر داشته باشیم، صد وجوب اکرام داریم. به این اطلاق اصطلاحاً «اطلاق شمولی» می گوییم. اطلاق شمولی، مثل «أکرم فقیرا»؛ این «فقیرا» مطلق است اما به اطلاق بدلی، یعنی اینطور نیست که صد وجوب داشته باشیم، یک وجوب اکرام بیشتر نداریم. در «اطلاق شمولی»، و در اطلاق بدلی» حکم به عدد افراد مطلق منحل نمی شود

اتصاف به شمولیت یا بدلیت، فقط در متعلق و موضوع است

ص: ۸۲

ما در مباحث گذشته گفتیم: سه اطلاق داریم: اطلاق در حکم، اطلاق در متعلق، و اطلاق در موضوع. اطلاق در حکم، یعنی آن حکم ما که وجوب یا حرمت است، مشروط نباشد. اطلاق در متعلق، یعنی متعلق حکم وتکلیف، مقید نباشد. و اطلاق در موضوع، یعنی موضوع حکم یا تکلیف، مشروط نباشد، حکمش حکم واجبات مشروطه است نه واجبات مقیده.

اطلاق در ناحیه حکم، هیچ وقت متصف به «شمولیت» یا «بدلیت» نمی شود. اما اطلاق در ناحیه «متعلق» متصف می شود به «شمولیت» و «بدلیت»؛ اطلاق در ناحیه متعلق، تارتاً شمولی است و تارتاً بدلی است؛ اطلاق شمولی در ناحیه متعلق، مثل «یحرم الکذب»؛ کذب، متعلق است و مطلق؛ یعنی به عدد افراد کذب، حرمت داریم. اطلاق بدلی در ناحیه متعلق، مثل «تجب

الصلاه»؛ صلات، مطلق است، اما به عدد افراد صلات وجوب نداریم، یک وجوب بیشتر نداریم، اطلاق صلات، بدلی است.

اطلاق در موضوع تارتاً شمولی است مثل «أکرم الفقیر» یعنی به عدد افراد فقیر وجوب اکرام داریم. و تارتاً بدلی است مثل «أکرم فقیرا»؛ یک وجوب اکرام بیشتر نداریم.

محل نزاع

اینجا یک سؤال مهمی مطرح شده؛ با این که اطلاق را دائماً از مقدمات حکمت می فهمیم، چرا مقدمات حکمت در بعضی از مطلقات مثل «یحرم الکذب» اطلاق شمولی به ما می فهماند ولی در بعضی از مطلقات مثل «تجب الصلات» اطلاق بدلی را به ما می فهماند؟ چرا اطلاق «صلات» بدلی است و اطلاق «کذب» شمولی است؟ چرا اطلاق «فقیرا» بدلی است و اطلاق «الفقیر» شمولی است؟

مختار: مشارٌإلیه

جواب های مختلفی به این سؤال داده اند؛ اکتفامی کنم به جواب خودم، از روی جواب خودم (اگر پذیرفته بشود) وجه اشکال جواب های دیگر هم مشخص می شود.

ص: ۸۳

قبلاً گفته ایم: هر اسمی که در یک خطابی اخذبشود، دائماً یک مشارٌإلیه ذهنی در ذهن متکلم دارد؛ یعنی متکلم، با آن اسم، اشاره به شیئی می کند، اسم آن مشارٌإلیه را «محکی» گذاشتیم. محکی در «الانسان یموت» مصداق انسان است، اگر محکی این جمله «کلیٌّ» باشد یا «نوعٌ» یا «لفظٌ» یا «اسمٌ»، همه اینها مشارٌإلیه دارند. و این شمولیت و بدلیت، همه و همه ناشی از این مشارٌإلیه است و هیچ ربطی به مقدمات حکمت ندارد؛ آن چیزی که باعث می شود مطلق ما شمولی بشود یا بدلیت، مشارإلیه است.

تمام الافراد

هر جا مشارإلیه تمام الافراد باشد مثل «أکرم الفقیر»، اطلاقْ شمولی است. پس وقتی که محکی «تمام الأفراد» باشد، شمولیت، مستقیماً از محکی فهمیده می شود.

سؤال: اگر تمام الأفراد را از مشارإلیه فهمیدیم، چه نیازی به جریان مقدمات حکمت داریم؟! به تعبیر دیگر: مقدمات حکمت را قبل از این که این محکی را بفهمیم جاری می کنیم یا بعدش؟ اگر ابتدا مقدمات حکمت را جاری کنیم و اطلاق و شمولیت را بفهمیم، فهمیدن محکی چه جایگاهی دارد؟ و اگر ابتدا محکی و شمولیت را می فهمیم، پس جریان مقدمات حکمت چه جایگاهی دارد؟

پاسخ: «اطلاق» و «شمولیت» در عرض هم هستند؛ «اطلاق» از مقدمات حکمت فهمیده می شود و این قسمت اصلاً ناظر به این نیست که: «این مطلق بودن و قیدنداشتن، آیا به نحو «شمولیت است یا بدلیت»؟»، و «شمولیت» از محکی فهمیده می شود. «مقدمات حکمت» که سامع به کار می برد، کاری ندارد به این که «مشارٌإلیه متکم چیست؟»، مشارإلیه را از خارج، از مناسبت حکم و موضوع استفاده می کنیم. فهمیدن، یک چیز است، در ذهن مخاطب امر دیگری است. مقدمات حکمت، به کمک «سامع» می آید نه به کمک «لافظ».

در «الکذب» دو احتمال هست: طبیعت و افراد. اگر اشاره به افراد باشد (کما این که ما هم همین را قبول داریم)، شمولیتش روشن است. اما اگر اشاره به طبیعت باشد، وجه اش را در «الصلات» می گویم.

فرد مردَّد

تارتاً مشارإلیه یک فرد مردد است مثل «أکرم فقیرا»؛ در اینجا «بدلیت» (که حکم منحل نمی شود و لذا اگر یک فقیر را اکرام کردم، اکرام فقیر دیگر واجب نیست.) را از کجا می فهمیم؟

مرحوم خوئی و شهیدصدر

مرحوم خوئی و صدر فرموده اند: از قرینه استفاده می کنیم که در اینجا «تنوین» است؛ از تنوینِ «أکرم فقیراً» استفاده می کنیم که «یک فقیر» مراد است.

مختار: تقیید موضوع

این فرمایش را قبول نکردیم، این مقدار، کافی در بیان نیست؛ اگر موضوع مقید نشود، بعد از اکرام اولین فقیر، این تکلیف چرا از من ساقط بشود؟! تا صدمین فقیر را اکرام نکرده باشم، چرا خطاب «أکرم فقیرا» ساقط می شود؟! قبول داریم که وقتی محکی «فرد مردد» باشد، فهم عرفی «شمول بدلی» است و فقط اکرام یک فقیر واجب است، اما نکته اش چیست؟ نکته اش تقیید موضوع است. این قاعده، عقلی است که فعلیت هر حکمی، به فعلیت موضوعش است حدوثاً و بقاءً و رفعاً. اگر تکلیف از فعلیت ساقط بشود، حتماً موضوعش مرتفع شده. حتی در «أکرم فقیراً» اگر مولا به نحوی برساند که موضوع مقید نشده است، با اکرام اولین فقیر، تکلیف ساقط نمی شود. و حتی در «أکرم الفقیر» اگر مولا به نحوی به ما برساند که موضوع مقید است، با اکرام اولین فقیر تکلیف ساقط می شود.

اگر مکلف قید نخورد، چرا اطلاقش بدلی است؟! اگر وقتی زید را اکرام کردم، باز این خطاب متوجه من باشد، پس اطلاقش بدلی نیست. اگر وقتی زید را اکرام کردم این خطاب متوجه من نباشد، پس موضوع قید دارد.

ص: ۸۵

اگر بعد از اکرام یک فقیر، اکرام فقیر دوم بر من واجب نباشد، به این خاطر است که من موضوع نیستم و آن خطاب، شامل حال من نمی شود. موضوع، لامحاله قید می خورد؛ موضوع، المکلف الذی لم یکرم فقیرا» است. این، یک دعب عرفی است.

پس این، یک دعب عرفی است؛ که اگر غرض مولا فقط اکرام یک فقیر باشد و درنتیجه موضوعش مقید باشد، به جای این که در کلامش موضوع را مقید کند، مقصود خودش را از این طریق که محکی را فرد مردد قرارمی دهد می رساند و لذا به جای این که بگوید: «أکرم الفقیر إن لم تُکرم فقیراً» یا بگوید: «یجب الاکرام علی من لم یکرم فقیراً»، می گوید: «أکرم فقیراً».

این، یک امر محاوره ای است؛ که هر کجا صرف الوجود مطلوب باشد، باید در ناحیه موضوع قیدی بیاورند، به جای این که قید را در ناحیه موضوع بیاورند و بگویند: «یجب اکرام الفقیر علی من لم یکرم فقیرا»، می گویند: «أکرم فقیراً». از «أکرم فقیراً» می فهمیم اکرام بر کسی واجب است که فقیری را اکرام نکرده باشد.

طبیعت

اما در جایی که مشارإلیه طبیعت است مثل «تجب الصلات» که ایجاد طبیعی صلات در خارج را از ما خواسته اند، در این حالت مولا از دو حال خارج نیست؛ یا صرف الوجود(۱) را خواسته یا تمام الافراد را.

اگر مطلوب صرف الوجود باشد

اگر مشارإلیه طبیعی باشد و صرف الوجود مطلوب مولا باشد، در اینجا موضوعْ قید می خورد و اطلاق «بدلی» است؛ «صلّ» از این قسم است؛ مقصود مولا از «صلّ»، «تجب الصلات علی من لم یصل» است.

۱- (۱) - در پرانتز عرض کنم «صرف الوجود» دو معنا دارد: وجود اول، و وجودٌما. مراد ما، معنای دوم است.

اگر مطلوب تمام الأفراد باشد

اگر مشارإلیه طبیعی باشد و تمام الأفراد مطلوب مولا ـ باشد، در اینجا موضوعْ قید نمی خورد و اطلاق «شمولی» است؛ «لاتکذب» از این قسم است؛ مقصود مولا از «یحرم الکذب علی المکلف»، «یحرُم کلُّ کذب علی کلِّ مکلف» است.

اما از کجا می فهمیم که با این که محکی «طبیعت» است، مطلوب مولا ـ تمام الأفراد است؟ در باب «اوامر» یک قرینه عرفیه داریم که: چون امکانش نیست همه افراد را ایجادکنیم، پس موضوع قیدخورده است. در «تجب الصلات» ممکن نیست تمام افراد صلات در تمام مکان ها و زمان ها را اتیان کنیم، لذا فهم عرفی این است که: «تجب الصلات علی المکلف الذی لم یأت بالصلات». اما در کذب که مشارإلیه و محکی اش طبیعی است اگر مولا تمام الأفراد را خواسته باشد، محذوری ندارد و لذا موضوعِ این تکلیف قید ندارد. وقتی موضوع قید نداشت، دروغ اول را که بگوید، تکلیف باقی است. دروغ صدم را هم که بگوید، تکلیف همچنان باقی است.

به نظر ما در «کذب» مشارإلیه تمام الافراد است و لذا اطلاق شمولی مستقیماً فهمیده می شود. اگر کسی بگوید: «طبیعی است»، اطلاق شمولی را به این نحو حلش می کنیم.

هذا تمام الکلام در این که چرا بعضی اطلاقات شمولی اند و بعضی بدلی؟ نتیجه: به خاطر مشارإلیه.

عنوان تنبیه سوم را عرض کنم: فی حقیقه الانصراف

کثیراً مّا فقها در روایات و آیات، وقتی به یک عنوان مطلق (بلاقید) برخورد می کنند، می گویند: اطلاق ندارد به خاطر انصراف؛ مثلاً ـ «أکرم العالم» از عالم یهودی انصراف دارد. یا مثلاً «أعتق رقبه» انصراف دارد به «رقبه مؤمنه». می خواهیم یک بحثی بکنیم درباره اقسام انصراف، حقیقت انصراف، و منشأ انصراف. إن شاءالله فردا.

ص: ۸۷

مقدمات حکمت (تنبیه ثالث انصراف / دو مقدمه و توضیح انصراف تصوری) ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات حکمت (تنبیه ثالث: انصراف / دو مقدمه و توضیح انصراف تصوری)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز از تنبیه ثانی فارغ شدیم، بحث امروز ما تنبیه سوم است.

التنبیه الثالث: فی حقیقت الانصراف

کثیراً مّا علمای ما عناوین مطلق را می گویند: انصراف دارد. حقیقت این انصراف چیست؟ منشأ این انصراف چیست؟ و اقسام این انصراف چیست؟

مقدمه ی اول: دلالت لفظ بر معنا

ابتدا مقدمه ای را ذکر کنم؛ که علمای اصول ما در باب «الفاظ» نظرشان درباره ی دلالت لفظ بر معنا چیست؟

نظریه ی رایج بین علمای اصول این است که وقتی جمله ای یا کلامی را به کار می بریم، آن جمله یا کلام، مجموعه ای از الفاظ است که تمام این الفاظ، دارای وضع هستند؛ یعنی برای معنایی وضع شده اند؛ مثلاً وقتی لافظ می گوید: «زید فی الدار»، این جمله مرکب از پنج لفظ است: لفظ زید، لفظ «فی»، لفظ «ال_»، لفظ «دار»، و لفظ هیئت «زید فی الدار»، این پنج لفظ هر کدام برای معنایی وضع شده. لکن در این الفاظ پنج گانه، در اصطلاح اصولی زید و دار اسم هستند، فی و ال_ و هیئت، حرف یا ملحق به حرف هستند.

اشکال: هیئت درواقع لفظ نیست، کیفیت است.

اشکال: بله، ولی معنای لفظ را تعمیم داده ایم و به این کیفیت هم لفظ گفته ایم.

وقتی من و شما این لفظ «زید فی الدار» را شنیدیم، چه اتفاقی می افتد؟ ابتدا درباره ی الفاظ اسمی صحبت کنیم، و بعد درباره ی حروف.

دلالت اسماء

لفظ «زید» و لفظ «دار»، دارای معناست، تا این الفاظ را می شنویم، بلافاصله صورت معنای زید و صورت معنای دار، در ذهن سامع می آید. تا اینجا بین اصولیین اتفاق است.

یک اختلافی هست که بین مرحوم آقای خوئی و سایر اصولی هاست، ولی در این بحث هیچ اثری ندارد. آن اختلاف، در این است که این صورت معنایی که به ذهن می آید، منشأش چیست؟ اصولی ها می گویند: به جهت وضع است، مرحوم آقای خوئی می گوید: به جهت انس ذهنی است.

سؤال: معنا چیست؟ آیا جزئی است یا کلی؟

پاسخ: معنا، همان موضوع له است؛ آن چیزی است که این لفظ برای آن وضع می شود. اگر بچه ای که تازه متولد شده را تصورکنیم و برایم اسمی را وضع کنیم، معنای تصورشده جزئی است. اگر مثلاً- برای دیوارهای عالم اسم بگذاریم، معنای تصورشده کلی است.

پس این، مورد اتفاق است که در الفاظ اسمی، صورت معنای الفاظ بلافاصله به ذهن سامع می آید. به این صورت اصطلاحاً «مفهوم» می گویند. پس موضوع له الفاظ معناست، و این معنا صورتی دارد که «مفهوم» است. و وقتی اسمی را می شنویم، صورت معنایش به ذهن می آید.

دلالت حروف

الفاظ حرفی در این مثال را وقتی ما می شنویم، چی به ذهن ما می اید؟ در مجموع سه نظریه داریم:

نظریه ی مشهور: خود معنا به ذهن می آید

نظریه ی اول که نظریه ی مشهور و رایج است: خود معانی این الفاظ به ذهن می آید، نه صورت معنایش. این نظریه، نظریه ی تمامی اصولیینی است که قائلند موضوع له حروف، خاص است؛ هر کسی که قائل است: «موضوع له حروف، خاص است.»، قائل است که وقتی حرفی را می شنویم، خود معنا به ذهن ما می ِآید، نه صورت آن. و مشهور اصولیین قائلند که موضوع له حروف، خاص است.

نظریه ی دوم: فردی از معنا به ذهن می آید

نظریه ی دوم این است که معنا به ذهن نمی آید، صورت معنا هم به ذهن نمی آید، بلکه فردی از افراد معنا به ذهن می آید. این نظریه، نظریه ی کسانی است که قائلند موضوع له عام است اما معنای اسمی و معنای حرفی، سنخاً و ذاتاً و حقیقتاً دو قسم است.

اشکال: پس چطور موضوع له عام می شود؟!

پاسخ: وقتی برای نسبت وضع می شود، فردی از نسبت به ذهن می آید. وزان زید و انسان، وزان فرد و معناست. وزان «فی» با موضوع له، وزان زید است با انسان.

نظریه ی دوم، قائل معروفی ندارد، اما در بین علما ما بوده اند کسانی که قائلند: موضوع له دو تاست اما سنخاً

نظریه ی مرحوم آخوند: صورت معنا به ذهن می آید

نظریه ی سوم، نظریه ی منحصر به فرد مرحوم آخوند است؛ ایشان قائل است که در باب حروف، صورت معنا به ذهن می آید. این نظریه، نظریه ی کسانی است که اولاً ـ معنای حرفی را عام بدانند و ثانیاً معنای حرفی و اسمی را از یک سنخ بدانند. همانطور که وقتی شما زید و دار را می شنوید صورت معنا به ذهن تان می آید، همانطور هم وقتی که کلمه ی «فی» و «الـ» را می شنوید، صورت معنا به ذهن تان می آید.

خلاصه ی نظر مشهور در دلالت اسماء و حروف

نظر مرحوم آخوند و نظر غیرمشهور را کنارمی گذاریم. پس هر لفظی که می شنوید، یا لفظ اسمی است یا لفظ حرفی. اگر لفظ اسمی باشد، صورت معنا به ذهن سامع می ید. اگر لفظ حرفی باشد، خود معنا (معنای موضوع له) به ذهن سامع می آید. این، نظریه ی رایج و پذیرفته شده در علم اصول است. با توجه به این نظریه ی رایج می خواهم «انصراف» را توضیح بدهم.

مقدمه ی دوم: دلالت تصوری

« دلالت» را تقسیم می کنند به تصوری و تصدیقی. در دلالت تصدیقیه، مدلول ما، نه معناست و نه صورت معنا، بلکه یک تصدیق است. دلالت تصوری، آن جایی است که مدلول ما، یا معناست یا صورت معنا. در دلالت تصوری اسماء، مدلولْ صورت معناست. در دلالت تصوری حروف، مدلولْ خود معناست.

ص: ۹۰

این بحث ها، در بحث «انصراف» به درد می خورد.

انصراف تصوری

ما وقتی لفظ را می شنویم، گاهی به جای این که معنا یا صورت معنای موضوع له به ذهن مان بیاید، یا معنایی مشابه موضوع له و یا صورتی مشابه صورت معنای موضوع له به ذهن ما می آیـد. انصـراف، مختص به اسـماء، نیست، ولی چون مثال هایش در اسماء روشن است، مثالش را از اسماء می زنم.

اقسام انصراف

رابطه ی بین معنای موضوع له و معنایی که صورتش به ذهن ما می آید، یا اخصیت است یا اعمیت است، تباین نیست.

انصراف به اخص

گـاهی معنـایی که به ذهن مـان می آیـد و غیر موضوع له است، معنایی اخص از معنای موضوع له است؛ یعنی یک کلمه برای معنـایی وضع شـده ولی منصـرف به معنـای دومی می شود که معنـای دوم اخص از معنـای اول است. مثلاًـ موضوع لِهِ کلمه ی «حیوان» ذات جـامع بین «نـاطق» و «صـامت» است. اما وقتی «حیوان» می شـنویم، فقط ذات جامع افراد «صامت» به ذهن مان می آید. شاهدش هم این است که اگر به کسـی بگویی: «حیوان»، بدش می آید. پس برای معنای اعم وضع شده، اما معنای اخص به ذهن ما می آید.

انصراف به اعم

گـاهی معنـایی که به ذهن مان می آیـد و غیر موضوع له است، معنایی اعم است؛ یعنی یک کلمه برای معنایی وضع شـده ولی منصـرف به معنـای دومی می شود که معنـای دوم اعم از معنـای اول است. مثل کلمه ی «علت»؛ که در اصـطلاح یا لغت وضـع شـده برای شـیئی که دخیـل است در وجود شـیء دیگری. امـا الآـن یک انصـرافی دارد به معنای اعم؛ به نحوی که حتی شامل علت معـدّه و تحلیلی هم می شود در حـالی که این دو اصـلاً در وجود دخیـل نیسـتند. مثلاً می گوییم: «پـدر علت وجود فرزند است» در حالی که پدر به هیچ وجه در وجود فرزند دخیل نیست. پس «علت» وضع شده برای شیء مؤثر فی الوجود بالجمله یا فی الجمله.

ص: ۹۱

مثـال علت تحلیلی: علت حـاجت ممکن به فاعل، یا (طبق نظر متکلمین) حـدوثش است، یا (طبق نظر فلاسـفه) امکانش است یا (طبق نظر عرفـا) فقرش است، در هر صورت، این علیت فقـط یـک تحلیل ذهنی است. معنایی که امروز از «علت» منصـرف می شود، جامع بین معنای موضوع له و علت معده و تحلیلی است.

این انصراف، انصراف تصوری است.

یا مثلاً «ماشین» برای اعم وضع شده ولی معنای اخص (خودرو) به ذهن می آید.

یا مثلاً دکتر منصرف به طبیب است و حال این که ممکن است دکتر در الهیات یا فقه و اصول باشد.

سؤال: در انصـراف آیـا معنـای موضوع له هم به ذهن می آیـد سـپس منتقـل به معنای منصـرف إلیه می شویم؟ یا اصـلاً معنای موضوع له به ذهن نمی آید؟

پاسخ: معنای موضوع له اصلاً به ذهن نمی آید.

سؤال: آیا ممکن نیست که معنای موضوع له هم به ذهن بیاید اما چون انتقال سریع است متوجه نشویم؟

پاسخ: همین که متوجه نمی شویم به ذهن می آید، کافی است برای این که بگوییم: انصراف به این معنا دارد.

دو نکته ی مهم

درباره ی «انصراف» دو نکته مهم است.

نکته ی اول: مراد از معنای لغوی و معنای عرفی

در «اصـول»، هر وقـت می گوینـد: «معنـای لغـوی»، مرادشـان معنـای موضـوع لـه است. و هر وقت می گوینـد: «معنـای عرفی»، مرادشـان همین معنـای منصـرَفٌ إلیه تصوری است. معنـای عرفی، همان معنای منصـرفٌ الیه ای است که نزد عرف به ذهن می آید. مراد از «عرف» هم عرف مکان و زمان صدور کلام است.

در آیات و روایات همیشه باید به معانی عرفیه نگاه کرد که در عرف زمان و مکان صدور، این کلام چه معنایی داشته است؟

نکته ی دوم: اشتراک و نقل

گاهی انصراف اشتداد پیدامی کند به مرحله ی «اشتراک» می رسد، و گاهی این اشتداد بیشتر می شود و به مرحله ی «نقل» می رسد. فرق بین این سه در چیست؟

در انصراف، فقط یک معنا موضوع له است و آن معنا هم به ذهن نمی آید. انصراف یک خصوصیتی دارد که اگر منظورمان معنای منصرف إلیه باشد، نیازی به قرینه ندارد.

اشتراک

در «اشتراک» لفظ دو موضوع له دارد؛ شاهدش «موتور» یا «ماشین» است. در باب «اشتراک» گاهی به یکی از دو معنای موضوع له انصراف دارد. اگر به هیچ کدام انصراف نداشت، برای تعیین یک طرف، نیاز به قرینه ی معیّنه داریم. «اشتراک» از بحث ما خارج است؛ بحث ما، در انصراف هایی است که معنای منصرف إلیه به حد وضع نرسیده.

نقل

در «نقل» لفظ مثل انصراف فقط یک موضوع له دارد، با این تفاوت که معنای اول محجور شده و معنای منصرف إلیه موضوع له شده است. «نقل» در جایی است که معنای اول به نحوی محجور شده که اگر استعمال در معنای اول بشود، غلط است؛ شبیه آن جایی است که لفظ را در معنایی استعمال کرده اید که نه حقیقت است و نه مجاز، الا این که قرینه بر مجازیت باشد.

پس تا اینجا با انصراف تصوری آشنا شدیم، إنما الکلام، در منشأ این انصراف است؛ چطور می شود که یک لفظ به معنایی غیر از موضوع له انصراف پیدامی کند؟ چطور می شود که وقتی لفظی را می شنویم، معنایی غیر از معنای موضوع له به ذهن مان می آید؟ إن شاءالله فردا.

مطلق و مقید (فصل دوم مقدمات حکمت / ادامه ی تنبیه سوم انصراف تصوری و تصدیقی) ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (فصل دوم: مقدمات حکمت / ادامه ی تنبیه سوم: انصراف تصوری و تصدیقی)

ص: ۹۳

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «حقیقت انصراف» بود. گفتیم که دو قسم انصراف داریم: تصوری و تصدیقی. انصراف تصوری، این بود که وقتی لفظی را می شنویم، به جای این که معنا یا صورت معنا به ذهن بیاید، معنا یا صورت معنایی به ذهن می آید که موضوع له نیست. مثلاً ادعاشده که لفظ «حیوان» چنین انصرافی دارد؛ به جای این که طبیعت جامع بین «حیوان ناطق» و «حیوان صامت» به ذهن ما بیاید، فقط طبیعت «حیوان صامت» به ذهن می آید.

منشأ انصراف تصوری: کثرت استعمال

بحث امروز ما راجع به منشأ انصراف تصوری است؛ چطور می شود که وقتی یک لفظ را می شنویم، معنایی به ذهن مان می آید که غیر از معنای موضوع له لفظ است؟

گفته شده: یک عامل بیشتر ندارد؛ کثرت استعمال؛ اگر کثیراً در معنای دیگری استعمال شد، آن معنای دیگر به ذهن می آید.

سؤال: آیا غلبه وجود باعث کثرت استعمال نمی شود؟

پاسخ: غلبه وجود، هیچ ربطی به کثرت استعمال ندارد؛ مثلاً انسان هایی که قدشان بلندتر از یک متر است، غلبه وجود دارند، اما وقتی که لفظ «انسان» را می شنویم، اینطور نیست که فقط انسان های بلندتر از یک متر به ذهن مان بیاید.

سؤال: شهیدصدر منشأ دیگری هم گفته؛ مناسبت مرکوزه در ذهن عرف. و مثال به «الماء یطهِّر» می زند که چون در ذهن عرف هست که «نجس، مطهِّر نیست.»، به جای مطلق «ماء» آبی که طاهر است به ذهنش می آید.

پاسخ: آن منشأ، منشأ انصراف تصدیقی است که خواهم گفت.

عنایت بشود که ما این فرمایش مشهور را قبول کرده ایم، لکن برای «کثرت استعمال» معنایی قائلیم معنای دیگری غیر از آنچه مشهور گفته اند.

فراموش نشود که تمام اینها مبتنی بر نظر مشهور است که وقتی لفظی می شنویم، صورتی به ذهن ما می آید. ولی ما از کسانی هستیم که قائل نیستیم صورتی به ذهن می آید. اما فعلاً با این مبنا دارم توضیح می دهم که «با شنیدن یک لفظ، صورت معنا به ذهن می آید.».

ص: ۹۴

مشهور: کثرت استعمال مجازی

نظر مشهور این است که یک لفظ، یک معنای موضوع له ای دارد، و ما کثیراً مّا یک لفظ را با قرینه در معنای مجازی استعمال می کنیم. وقتی زیاد در معنای مجازی استعمال شد، انس ذهنی با معنای مجازی پیداشده و لذا در استعمالات بعدی، دیگر نیازی به قرینه نیست. پس یک لفظ باید در معنایی غیر از موضوع له به نحو تجوّز با قرینه کثیراً مّا به حدی استعمال بشود که انس ذهنی با معنای مجازی به حدی برسد که وقتی قرینه را ذکرنکنیم، باز هم معنای مجازی به ذهن بیاید. البته برای انصراف، نباید به حد وضع برسد؛ اگر به حد وضع برسد، بحث اشتراک یا نقل مطرح می شود.

مختار: کثرت اراده بخشی از افراد معنا

ما کثرت استعمال را قبول کردیم، اما به یک معنای کاملاً متفاوت؛ به نظر ما لفظ دائماً در معنای خودش استعمال می شود، ولی کثیراً مّا بخشی از افراد معنا اراده می شود. مثلاً افراد حیوان دو دسته است: افراد صامت و افراد ناطق. اگر ما کثیراً مّا حیوان را در معنای خودش به کار ببریم ولکن محکی آن، فقط افراد صامت باشد، آرام آرام ذهن با این افراد انس می گیرد به نحوی که بعد از مدتی معنایی که به ذهن ما بیاید، عوض می شود؛ به جای این که معنای موضوع له به ذهن ما بیاید، فقط معنای افراد صامت به ذهن ما می آید.

تنظیر به مجاز

مشهور: استعمال در دو معنا

طبق نظر مشهور، کلمه «اسد» دو تا معنا دارد: یک معنای موضوع له دارد که همان «حیوان مفترس» است، یک معنای مجازی هم دارد که همان «انسان شجاع» است. وقتی شما می گویید: «رأیت أسدا فی المدرسه»، لفظ «اسد» در معنای مجازی استعمال شده است. شما برای این که استعمال در معنای مجازی کنید، نیاز به قرینه است که در این مثال «فی المدرسه» است.

ص: ۹۵

مختار: تفاوت محکی با موضوع له

این را در «مجاز» هم گفته ایم؛ که لفظ «اسد» یک معنا بیشتر ندارد و آن همان «حیوان مفترس» است، و «اسد» دائماً به همین معنای «حیوان مفترس» به کار می رود. لکن همانطور که قبلاً هم گفته ایم، هر اسمی در جمله یک مشارٌإلیه و مَحکیّ دارد؛ وقتی می گویید: «رأیت اسدا فی الغابه»، مشارإلیه، فردی از «حیوان مفترس» است. و وقتی که می گویید: «رأیت اسدا فی المدرسه»، مشارٌإلیه و محکیّ شما فردی از افراد «رجل شجاع» است، نه این که «اسد» در جمله «رأیت اسداً فی المدرسه» به معنای «رجل شجاع» است. علاقه بین این دو مشارإلیه (حیوان مفترس و رجل شجاع) باعث می شود به جای این که حیوان مفترس به ذهن بیاید، رجل شجاع به ذهن بیاید. این را قبلاً هم توضیح داده ام که قطع نظر از این که با ارتکازات نمی سازد، این فرمایش قول اصلاً غیرمعقول است.

سؤال: این نظریه شما همان نظریه سکاکی است؟

پاسخ: نه، هیچ ربطی به آن ندارد.

بنابراین وقتی می گویم: «رأیت اسدا فی المدرسه»، «اسد» در معنای خودش یعنی «حیوان مفترس» استعمال شده، اما مشارٌإلیه اش فردی از افراد موضوع له نیست. این را اگر خیلی تکرارکنیم، وقتی «اسد» را می شنویم، یک معنای دیگری به ذهن ما می آید و آن همان «جامع بین افراد انسان شجاع» است.

عین همین واقعه در «انصراف» اتفاق می افتد؛ کلمه «حیوان» را دائماً در معنای خودش استعمال می کنیم، اما اگر مشارإلیه این لفظ در محاورات متداول مردم خصوص افراد صامت باشد، بعد از مدتی وقتی که می گوییم: «حیوان»، به جای این که صورت معنای موضوع له به ذهن بیاید، صورت معنای دیگری به ذهن می آید که همان جامع بین افراد مشارٌإلیه است.

ص: ۹۶

جمع بندی

هذا تمام الکلام در انصـراف تصوری. پس روشن شد انصراف تصوری، این است که به جای این که معنای موضوع له به ذهن مان بیاید، معنای دیگری به ذهن مان می آید. به آن معنای دیگر، معنای منصـرف إلیه می گوییم. و منشأ انصـراف تصوری هم فقط کثرت استعمال است.

انصراف تصدیقی

انصـراف تصـدیقی، خیلی مهم است، ولی از هم جـدا نشـده است. بعضـی وقت هـا مـا وقتی لفظی را می شـنویم، همان معنای موضـوع له به ذهن مـا می آیـد، امـا در مرتبه این که «متکلم، افراد این معنـا را اراده کرده؟ یـا بخشـی از افراد این معنـا را اراده کرده است؟»، اینجـاست که دچـار یـک انصـراف تصـدیقی می شویم. کثیراً مّا لفظ در معنای حقیقی اش اسـتعمال می شود و معنای حقیقی هم به ذهن سامع منتقل می شود، ولی سامع می فهمد که بعض الافراد مراد متکلم است؛ مثلاً وقتی متکلم گفت: «أکرم الفقیر»، همـان معنـایی از فقیر بـه ذهن مـا می آیـد که جـامع بین همه افراد فقیر است. امـا می دانیم که مراد متکلم، فقیر مؤمن است. یا مثلاً مولا گفته: «أکرم العالم» نگفته: «علماء الـدین»، و معنای «عالم» به ذهن سامع می آیـد، ولی متوجه می شود که مقصود متکلم «علمای دین» بوده است. مراد، انصراف تصوری نیست؛ اینطور نیست که: «تا مردم عالم را شنیدند، عالم دین به ذهن شان برسد.»، بلکه معنای «عالم» به ذهن شان می رسد، اما می فهمند که مقصود متکلم حصه خاصـی بوده است. به این انصراف ها انصراف تصدیقی می گوییم.

در انصـراف تصـدیقی، چـه معنـای منصـرفٌ إلیـه و چه معنـای منصـرف عنه، در هر صـورت محکی فقـط افراد است. فرقش با انصـراف تصـوری فقـط در این است که در انصـراف تصوری، تصور مـا «جـامع» است، امـا محکی و مشـارإلیه، خصوص افراد «عالم دین» یا «فقیر مؤمن» است.

ص: ۹۷

موضوع له معنای فقیر، جامع بین همه افراد مؤمن و غیرمؤمن است، اما در مقام تصدیق، به جای این که ذهن ما به همه افراد فقیر منصرف بشود، به بعض افراد فقیر منصرف می شود.

انصراف ها کثیراً مّا از این قبیل است و اسمش «انصراف تصدیقی» است. این، در روایات زیاد است؛ .

سؤال: آیا انصراف «حیوان» هم تصدیقی نیست؟

پاسخ: اگر انصراف تصدیقی باشد، چرا وقتی به کسی می گوییم: «حیوان»، ناراحت می شود؟! این نشان می دهد که خود آن تصور به مرحله انصراف تصوری رسیده است و وقتی که لفظ «حیوان» را می شنود، فقط صورت «حیوان صامت» به ذهن سامع می آید.

منشأ انصراف تصدیقی

منشأ انصراف تصدیقی، دائماً قرائن است؛ مثل مناسبت حکم و موضوع، یا مناسبت حکم ومتکلم. لکن در اثر کثرت استعمال، نیازی به قرینه نیست.

تبدیل انصراف تصدیقی به انصراف تصوری

ابتدا لفظ در معنای مجازی کثیراً مّا با قرینه استعمال می شود، این کثرت استعمال باعث انصراف تصدیقی می شود طوری که وقتی لفظ شنیده می شود، اگرچه معنای موضوع له به ذهن می رسد لکن سامع به خاطر قرائن می فهمد که مراد متکلم معنای مجازی است. سپس وقتی انس ذهنی شدیدتر می شود، انصراف تصوری پدیدمی آید.

هذا تمام الکلام در حقیقت، و اقسام، و منشأ انصراف.

مطلق و مقید (فصل دوم مقدمات حکمت / تنبیه چهارم اقسام اطلاق) ۹۵/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (فصل دوم: مقدمات حکمت / تنبیه چهارم: اقسام اطلاق)

تنبیه چهارم: اقسام اطلاق

برای «اطلاق» سه قسم ذکرشده: اطلاق لفظی، اطلاق مقامی، و اطلاق عرفی. در بحث امروز می خواهیم این سه اطلاق را توضیح بدهیم.

اطلاق لفظی

اطلاق لفظی، جایی است که لفظ یا خطابْ متصف می شود به «اطلاق». در گذشته هم گفتیم که گاهی یک عنوان متصف به

«اطلاـق» می شود؛ مثلاًـ در خطاب «أکرم الفقیر» یا «أکرم فقیرا» می گوییم: فقیر مطلق است. و گاهی خود خطاب به جهت این که دارای عنوان مطلق است متصف به اطلاق شـده و می گوییم: این خطاب یا این کلام، مطلق است. پس برای تعریف «اطلاق لفظی» باید عنوان مطلق را تعریف کنیم؛ ذکراللفظ بلاقید مع کون المتکلم فی مقام البیان. به چنین لفظی «مطلق» می گوییم.

ص: ۹۸

اطلاق مقامی

اطلاق مقامی، عبارت است از ظهور یک سـکوت. و نوعاً در سکوتی گفته می شود که مقارن با یک کلامی است. اگر متکلم مقارن با کلامش یک سـکوتی داشه باشـد که این سـکوت، ظهور داشـته باشـد، به این ظهور، «اطلاق مقامی» می گویند، پس «اطلاـق مقـامی» عبارت است از ظهور سـکوت مقارن با کلام. مثلًا مولا گفته: «أکرم زیـدا» و نگفته: «أکرم عمرواً»، این نگفتن «أکرم عمروا» یک ظهوری در عـدم وجوب اکرام عمرو دارد که به این ظهور «اطلاق مقامی» می گویند. اگر مولا در مقام بیان وجوب اکرام کسانی باشد که اکرام شان واجب است و اسمی از اکرام عمرو نیاورد، سکوتش نسبت به اکرام عمرو ظهور دارد در این که اکرام عمرو واجب نیست. پس نسبت به وجوب اکرام زید «اطلاق لفظی» داریم، و نسبت به عدم وجوب اکرام عمرو «اطلاق مقامی» داریم.

اطلاق لفظی، ظهور لفظ است. اطلاق مقامی، ظهور سکوت است.

اصل این اطلاق، مال جایی بوده که مقارن با کلامی بوده. بعـداً این را تعمیم داده و گفته اند: اطلاق مقامی شـریعت(۱) ؛ یعنی اگر مسأله ای در عصر شریعت محل ابتلا بوده ولی چنین تکلیفی نیامده، پس با تمسک به اطلاق مقامی شریعت، چنین تکلیفی نفی می شود.

مراد از اطلاق مقامی خطاب، سـکوتی است که مقارن با یک خطابی است. مثلًا در روایت صـحیحه ی حماد وقتی امام کیفیت نمـاز را بیـان می کنـد، درباره ی برخی اجزاء نماز را انجام نمی دهـد. بیشترین اطلاق مقامی، در همین روایت حماد است؛ که امـام در مقـام تعلیم نمـاز، امور کثیره ای را نفرموده انـد، مثلاًـ عـدم ذکر اسـتعاذه، اطلاق مقامی است. تمام قیودی که فقها می خواهند وجوبش را نفی کنند، به همین صحیحه تمسک می کنند به اطلاق مقامی.

ص: ۹۹

۱- (۱) - عصر شریعت، مجموع عصر تشریع و عصر تبلیغ است. عصر تشریع، از زمان بعث است تا زمان رحلت، عصر تبلیغ، از زمـان رحلت است تـا زمـان غیبت صـغری. غیبت صـغری، از حین ولاـدت اتفـاق افتـاده؛ بخشـی از غیبت، در زمـان حیات امام یازدهم بوده است.

اطلاق عرفی

اطلاق عرفی، اصطلاح رائجی بین فقها نیست. مرحوم آقای صدر در کتاب فقهی اش لااقل در یکی دوجا این اصطلاح را به کار برده. و این اصطلاح، خوب است، نه اطلاق لفظی است و نه اطلاق مقامی. ابتداءً معناکنم، بعد فرقش را با سه عنوان مشابه عرض کنم.

اطلاق عرفی، این است که یک عنوانی در خطاب اخذشده که آن عنوان، بمفهومه شامل این فرد می شود اما عنوانی که در خطاب اخذشده خصوصیتی دارد که نمی تواند شامل این فرد بشود، لکن عرف هیچ فرقی بین این فرد با افراد دیگر نمی گذارد. مثلاً در عبارت «کان رجلٌ فی عهد رسول الله»، «رجل» بمفهومه شامل من و شما هم می شود، اما خصوصیت «فی عهد رسول الله» باعث می شود که من و شما مصداقش نباشیم.

مثال فقهی

مثال فقهی اش همان مثال «آب» است؛ اگر ما آبی را خودمان در آزمایشگاه از طریق ترکیب هیدروژن و اکسیژن تولیدکنیم، آیا این آب هم مطهِّر است؟ یکی از ادله ی «مطهِّریت آب» آیه ی «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً» است، بر فرض که این آیه دلالت بر «مطهریت آب» کند(1) ، آیا شامل این آب آزمایشگاهی هم می شود؟ آبی که در آیه آمده، بمفهومه این آب آزمایشگاهی را هم شامل می شود، ولی به خاطر خصوصیت «أنزلنا من السماء» این آب را شامل نمی شود. اما همین آب مصنوعی هم مطهِّر است؛ چون عرف، در مطهریت، فرقی بین این آب با آب های دیگر نمی بیند. پس در مانحن فیه به اطلاق آیه تمسک می کنیم، اما این اطلاق، نه از یک لفظ فهمیده شده (چون نازل شده ی از سماء نیست) تا اطلاق لفظی باشد، و نه از سکوت فهمیده شده تا (اطلاق مقامی باشد)، بلکه عرف اینطور می فهمید که فرقی بین این دو مصداق نیست، لذا این آیه، به اطلاق عرفی شامل این آب می شود.

۱- (۲) - طبق مختار ما، این آیه دلالت بر «مطهِّریت آب» ندارد.

حجیت اطلاق عرفی

حجیت این اطلاق، به سیره ثابت است؛ در نگاه عرف، این عنوانْ شامل این فرد هم می شود، اگر این فرد غیرمشمول مراد مولا نباشد، مولا باید بیان کند.

این اطلاق، استظهار از لفظ نیست، ولی برداشت از خطاب است، مثل مدالیل لفظیه ی عقلیه؛ وقتی کسی به ما می گوید: «زید خانه است»، می فهمیم که «مسجد نیست»، چون این را عقلاً فهمیده ایم، ظهور آن جمله نیست.

تفاوت اطلاق عرفی با سه عنوان مشابه

سه عنوان مشابه داریم که ممکن است با اطلاق عرفی خلط بشود:

الغاء خصوصیت

الغاء خصوصیت، این است که عنوانِ دارای خصوصیتی در خطاب اخذشده که عرف آن خصوصیت را لغومی کند؛ آن عنوان را کأن لم یکن تلقی می کند. مثلاً می گوییم: «وقتی گم شدی، إن رأیتَ رجلًا فاسأله»، «رجل» اگرچه به معنای «انسان مذکر» است و «زن» را شامل نمی شود، ولی عرف در این خطاب «مذکربودن» را الغاء می کند. وقتی خصوصیت را کأن لم یکن حساب کرد، شامل این فرد هم می شود؛ عنوان «رجل»، نه بمفهومه شامل «زن» می شود و نه باطلاقه. لکن بعد از این که عرف الغاء خصوصیت کرد، شامل زنان هم می شود. فرقش با اطلاق عرفی در این است که اینجا بمفهومه هم شامل نمی شود، به خلاف اطلاق عرفی که بمفهومه شامل می شد.

در مثال «الرجل العادل»، نظر مشهور این است که ما در اینجا دو تا مفهوم داریم، پس «الرجل» در این مثالْ بمفهومه شامل «زید فاسق» هم می شود. نظر مرحوم آقای صدر این است که در مثال «الرجل العادل» فقط یک مفهوم داریم، پس «زید فاسق» یکی از مصادیقش نیست. اما در «رأیت رجلًا» ولو من زید را دیده ام، اما این رجل بمفهومه شامل عمرو و بکر و خالد می شود، ولکن در این جمله نمی تواند شامل عمرو و بکر بشود؛ چون فقط زید را دیده ام. این، مسلک آقای صدر است، ما هم تابع ایشان شدیم به این معنا که تک مفهومی هستیم.

ص: ۱۰۱

«أنزلنـا من السـماء ماءً طهوراً» از قبیل «رجلًا» در «رأیت رجلا» است، نه از قبیل « الرجل العادل». اگر آیه گفته بود: «الماء النازل من السـماء طهورٌ»، به نظر آقـای صـدر، این که این آیه شامـل آب آزمایشـگاهی هم می شود، اطلاـق عرفی نیست، بلکه الغاء خصوصـیت است؛ چون مفهوم «المـاءُ النـازل من السـماء» یـک مفهوم است و شامـل این آب مصـنوعی نمی شود. ولی در نظر مشـهور فرقی بین این دو نیست؛ چه آیه بگوید: «الماء النازل من السماء طهورٌ» و چه بگوید: «و أنزلنا من السماء ماء طهورا»، در هر دو صورت، اطلاـق عرفی است؛ چون در نظر مشـهور، «المـاء النازل من السـماء» یک مفهوم نیست، بلکه مرکب است از دو مفهوم: «ماء» یک مفهوم دارد و «النازل من السماء» هم یک مفهوم، و «الماء» بمفهومه شامل آب مصنوعی هم می شود.

الغاء خصوصیت، ظهور نیست. بعد از این که الغاء خصوصیت انجام شد، ظهور محقق می شود. لکن عنوان واقعی ظهور ندارد، بلکه عنوانی که عرف در نظر می گیرد ظهور دارد.

تنقیح مناط

تنقیـح منـاط این است که یک عنوانی در خطاب اخذشـده که این عنوان، بمفهومه اصـلاً شامل این فرد نمی شود، و عرف هم الغاء خصوصیت نمی کند، ولکن ما اطمینان(۱) داریم که حکم آن فرد با افراد این عنوان یکی است. مثلاً «خمر» شـرابِ متّخَذ از انگور است، «نبیـذ» شـراب متّخذ از خرماست، و «فقّاع» شـراب متخـذ از جو است، اگر شارع بگوید: «شـربُ الخمر حرام» یا بگوید: «لاتشَـرب الخمر»، اینجا عرف الغاء خصوصیت نمی کند به نحوی که «خمر» شامل «نبیذ» و «فقاع» هم بشود، اما احتمال نمی دهیم که شـارع نبیـذی که مسـکر است را حرام نکرده باشـد. این، الغاء خصوصـیت نیست، فقیه در اثر تتبع در روایات، به یک استذواقی می رسد که مطمئن است نکته ی حرمت خمر «اسکار» است و این نکته در «نبیذ» و «فقاع» هم هست.

۱- (۳) - در حجیت اطمینان دو قول داریم: مرحوم آقاضیاء قائل بوده است که ذاتی است، ولی مشهور قائلند که جعلی است.

اولویت

اولویت، از افراد ظهور است. اگر مولاـ گفت: «لاتقل لهما افٍّ»، مدلول مطابقیِ این آیه حرمت تأفیف است. آیا «ضرب» هم حرام است؟ اینجا می گویند: این آیه بالملازمه العرفیه دلالت می کند بر حرمت ضرب، نه بالملازمه العقلیه. ملازمات عرفیه، داخل در ظهورات است. یعنی عرف، از نفس همین خطاب استظهارمی کند که تأفیف حرام است. این مدلول، مدلول التزامی عرفی است، نه مدلول التزامی عقلی. در نظر عرف ممکن نیست در مقام تعظیم و احترام مولاـ بگوید: «تأفیف حرام است» اما ضربش اشکال نداشته باشد.

پس سه اطلاق داریم: لفظی، مقامی، و عرفی. اولی و دومی، به ظهور برمی گردد. سومی به ظهور برنمی گردد. و خطاب، همانطور که در اطلاقات لفظی اش حجت است، در اطلاقات عرفی اش هم حجت است.

مطلق و مقید (فصل دوم مقدمات حکمت / تنبیه پنجم الفاظ مطلق) ۹۵/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (فصل دوم: مقدمات حکمت / تنبیه پنجم: الفاظ مطلق)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیهات مقدمات حکمت، رسیدیم به تنبیه پنجم.

التنبیه الخامس: فی ألفاظ المطلق

در تنبیه امروز می خواهیم از لفظی که متصف به اطلاق می شود بحث کنیم. در همین مثال «أکرم الفقیر» یا «أکرم فقیرا»، فقیر مطلق است.

تقسیم دالّ لفظی به اسم و علامت

در مباحث گذشته گفتیم: اگر در مباحث «الفاظ» بخواهیم از دید اصولی بحث کنیم، باید الفاظ را به دو دسته تقسیم کنیم: الفاظی که اسم هستند و الفاظی که علامت هستند. هر لفظی، یا نام است برای شیئی از اشیاء مثل زید و رجل، یا نام برای شیئی از اشیاء نیست بلکه علامت است مثل حروف و ضمائر و اسماء اشاره و اسماء موصول و همچنین هیئات.

ص: ۱۰۳

هیئت اصطلاحاً «ملحق به لفظ» است؛ چون دقیقاً حرف نیست. ما برای این که مقسم مان را به نحوی جامع تعریف کنیم که علامت (که قسمی از آن مقسم است)، جامع بین «حرف» و «هیئت» باشد، به مقسم مان می گوییم: «دالّ لفظی».

پس «لفظ» یا به تعبیر دقیق تر «دالّ لفظی»، یا اسم است یا علامت. دال لفظی علامت، گاهی لفظ است، گاهی خصوصیتی در لفظ است مثل هیئت فعل یا هیئت جمله، یا در نزد مشهور(۱) هیئت اسماء مشتقه و امثال ذلک.

علامت

علامت، متصف به اطلاق نمی شود؛ نمی گوییم: «هو» مطلق است، یا هیئت مطلق است. الا در در جایی که «علامت» با متعلَّق خودش، یک اسم را تشکیل می دهد مثل موصولات؛ می گوییم: «مَن» در «أکرم من فی البلد» مطلق است. پس دالّ علامتی هیچ وقت متصف به اطلاق نمی شود مگر این که تبدیل به یک «اسم دستوری» بشود.(۲) اما اگر تبدیل به یک اسم نشود، متصف به اطلاق نمی شود. اسم دستوری ما، «من» نیست، «من فی البلد» است.

سؤال: اطلاق وجوب در «أکرم الفقیر» را از هیئت فعل می فهیم درحالی که هیئت علامت است!

پاسخ حسین مهدوی: محل بحث ما، اطلاقِ در مقابل تقیید است، نه اطلاقِ در مقابل اشتراط.

حسین مهدوی: سرّ این که «علامت، متصف به اطلاق نمی شود.»، این است که علامت، مسمّی ندارد، پس افرادی ندارد تا اطلاقی در آن معنا داشته باشد که مقصود تمام افرادش است.

اسم

اما الفاظی که اسم هستند و وضع شان بالتسمیه است، یا وضع شده برای معنای خاص، یا وضع شده برای معنای عام.

۱- (۱) - ما «هیئت» در مشتقات را قبول نکردیم.

۲- (۲) - این «اسم دستوری»، در اصطلاح خود ماست.

معنای خاص (عَلم)

اسمی که معنایش خاص باشد را در اصول «اسم معرفه» یا «عَلم» می گویند.

گفته شده این الفاظ هم متصف به اطلاق می شود

اسمائی که معانی اش خاص است مثل زید و مکه، گفته شده که این اسماء متصف به اطلاق می شود به لحاظ حالات و مقارناتش؛ مثلاً ـ می گوید: «أکرم زیدا»، زید یک فرد بیشتر نیست، اما به لحاظ حالات و مقارناتش گفته می شود که مطلق است؛ مثلاً زید جالس داریم، زید قائم داریم، زیدِ در شهر قم داریم زید در غیر شهر قم داریم. وقتی که من زید جالس را اکرام کردم، آیا مأموربه را اتیان کرده ام یا نه؟ اگر اتیان کرده ام، پس زید اطلاق دارد به لحاظ حالاتش. پس زید متصف می شود به اطلاق به لحاظ حالاتش، اگرچه به لحاظ شخصش اطلاق معنا ندارد. به این اطلاق، اطلاق احوالی می گویند، در مقابل اطلاق افرادی که در قسم بعدی خواهدآمد.

مختار: برگشت به اطلاق مقامی

ما قبول نکردیم؛ گفته ایم: زید متصف به «اطلاق» نمی شود. حالات و مقارنات زید، از دو حال خارج نیست:

اگر قید زید نباشد

قیدی که در ظاهرِ جمله قید زید است، اگر حقیقتاً قید زید نباشد، یا قید تکلیف و حکم است، یا قید ماده و متعلق تکلیف است.

قیود تکلیف و حکم

قید احوالات زید گاهی برمی گردد به قیود تکلیف و حکم؛ یعنی قید زید، تکلیف را قیدمی زند، و اطلاق زید، به معنای اطلاق تکلیف است. مثلاً ـ اگر گفت: «أکرم زیداً إن کان جالسا»، در این صورت قید تکلیف است. حال اگر مطلق گفت: «أکرم زیداً»، سؤال می شود: «اگر زید جالس بود، آیا تکلیف وجوب بر عهده ما می آید؟»، به تعبیر دیگر: «آیا وجوب اکرام زید، مشروط است به جلوس زید؟»، پاسخ این سؤال را طبق اطلاق تکلیف و حکم می گوییم؛ چون تکلیفی که از هیئت «أکرم» فهمیده می شود مطلق است، پس اکرام زید جالس هم واجب است. چنین اطلاقی، از محل بحث ما (اطلاق اسم خاص) خارج است؛ چون این اطلاق، اصلاً اطلاقِ در مقابل تقیید نیست، بلکه اطلاقِ در مقابل اشتراط است.(۱)

۱- (۳) - این پاراگراف، از مقرر است در توضیح مبنای استاد.

قیود ماده یا متعلق

قیـد احوالات زیـد، گاهی برمی گردد به قیود ماده و متعلق؛ یعنی قیـد زید، متعلق را قید می زند، و اطلاق زید به معنای اطلاق متعلق است. مثلاً اگر گفت: «أکرم زیـداً یوم الجمعه»، این «یوم الجمعه» قیـد زیـد نیست، بلکه یا به اکرام برمی گردد که داخل در قسم بعـدی (اسم جنس عام) می شود چون معنای اکرامْ عام است نه خاص (و درنتیجه خود مشـهور هم قبول دارند که زید اطلاق نـدارد)، یا به قید تکلیف و حکم برمی گردد که گفتیم. پس آنچه قید دارد (اکرام در مثال فوق)، خاص نیست، و آنچه خاص است و محل بحث ماست (یعنی زید در مثال فوق)، این قید، قید آن نیست.

اشـکال: چرا زیـد مقیـد می شود اما رفع قیـدش رفع قیـد زیـد نیست؟ آن قید را هم بگوییم: «رفع قید زید است و درنتیجه خود زید مطلق است».

پاسخ حسـین مهدوی: «زید جالس» هم حقیقتاً تقیید نیست؛ چون تقیید مصطلح، آن جایی است که یک مفهومی افراد مختلفی داشته باشد و با تقیید، تعدادی از آن افراد را خارج کنیم. ولی زید، افرادی ندارد.

اگر قید زید باشد

اگر قیـد، قید خود زید باشد نه قید حالات زید، در این صورت اطلاقِ مقابل این تقیید، اطلاق لفظی نیست، بلکه اطلاق مقامی است. مطلق گفت: «أکرم زیـداً»، مـا اطلاـق می فهمیم؛ که اکرام زیـد واجب است، چه قائم باشـد و چه جالس. اما این اطلاق، اطلاق مقامی است، نه اطلاق لفظی؛ چون مثلاً «قیام»، از انقسامات «زیـد» نیست، بلکه از انقسامات «حالات زید» است. مولا در مقام بیان بود و برای حالتش قیدی ذکرنکرد، از سکوت مولا استفاده می کنیم که لافرق که زید قائم باشد یا جالس.

ص: ۱۰۶

اشکال: این اطلاق، بیش از آن که به «سکوت مقارن با کلام» شبیه باشد تا اطلاق مقامی باشد، به «ذکر اللفظ بلاقیدٍ» (که اطلاق لفظی است) شبیه است!

پاسخ: حالات، از مسمی خارج است، لذا شما این اطلاق را از «ذکر اللفظ» نمی فهمید. مثل این است که برای شرط ورود در یک مدرسه فقهی بگویند: «شروط ما، پنج مورد است.»، و شرط «تلبّس» را نگویند، این اطلاقْ مقامی است؛ چون از هیچ یک از مسمی ها فهمیده نمی شود، بلکه سکوت مقارن با ذکر شروط فهمیده اید. حالات زید هم شبیه همین است؛ ربطی به معنا و مسمی ندارد تا اطلاق لفظی باشد، بلکه از سکوت نسبت به حالات مختلف، مقارن با این کلام، فهمیده می شود.

پاسخ حسین مهدوی: وقتی می خواهیم برای همه انسان ها اسمی وضع کنیم، جامع افرادش را در نظر می گیریم و برای آن معنای جامع اسم می گذاریم. ولی وقتی می خواهیم برای زید اسم وضع کنیم، آیا حالات مختلفش را در نظر می گیریم و لفظ «جامع» را برای جامع بین آن احوالات وضع می کنیم؟!

چرا می گوییم: «زید را، هم جالساً و هم قائماً واجب است اکرام کنی»؟ چون مولا متعرض حالاتش نشد، فقط متعرض فرد شد و گفت: «أکرم زیداً». از این اطلاق مقامی و سکوت، و عدم تعرضش به حالات زید، اطلاق می فهمیم. پس اطلاق مقامی است. اطلاق مقامی، یعنی این حالت، داخل در واجب ما نیست.

مرحوم آقای صدر می فرماید: در این مثال، متعلق تکلیف، اکرام است. ما می گوییم: متعلق تکلیف، اکرام زید است. جلوس می شود متعلق المتعلق.

در بحث «تعبدی و توصلی» از این اطلاق مقامی استفاده کردیم؛ گفتیم: اگر مثل مرحوم آخوند گفتیم: «اعتبار قصد قربت در متعلق امر محال است»، سکوتش اطلاق مقامی است؛ همین که نگفت: «لله اتیان کن»، می فهمیم که «لله» در غرض دخیل نیست.

معنای عام (اسم جنس)

اما «اسم جنس» که معنایش عام است مثل شجر، رجل، اتصاف اینچنین الفاظی به اطلاق به چه نحو است؟

گفتیم: اسمی که معنایش خاص باشد را در اصول «معرفه» یا «عَلم» می گویند. اسمی که معنایش عام باشد را در اصول «اسم جنس» می گویند. پس «اسم جنس» در اصول، معنای فلسفی اش مراد نیست، در اصطلاح اصولی هر لفظی که معنایش عام باشد را «اسم جنس» گفته اند.

اسم جنس دو قسم است: تارتاً به نحو نکره به کار برده می شود مثل «رجلاً»، و تارتاً به نحو معرفه به کار برده می شود مثل «الرجل» یا «کتاب زید». معرفه، یا به «ال_» است یا به اضافه.

اسم جنس نکره

اسم جنس نکره وقتی در جمله به کار می رود، یا علامت «وحدت» را با خودش دارد مثل «أکرم رجلًا»، یا علامت «تثنیه» را مثل «أکرم رجلین»، یا علامت «جمع» را مثل «أکرم رجالاً». هر سه حالت اسم جنس نکره (مفرد و تثنیه و جمه) متصف به اطلاق می شود.(1)

اما دو مطلب را باید توجه داشت:

مطلب اول: نقش محکی در اتصاف «اسم جنس نکره» به «اطلاق»

مطلب اول این است که ما قائلیم اسماء دائماً یک محکی و مشارإلیه داریم.

اگر محکی معین باشد

چه علامت وحدت، چه علامت تثنیه و چه علامت جمع، مشارإلیه اش اگر فرد یا افراد معینه باشد مثل «رأیت رجلًا» یا «رأیت رجلین» یا «رأیت رجالاً»، در این صورت متصف به اطلاق نمی شود؛ اینجا نمی گوییم: رجلًا یا رجلین یا رجال، مطلق است.

۱- (۴) - نگفتم: «اینها مطلق است»، گفتم: «متصف به اطلاق می شود»؛ چون وقتی متصف می شود که مقدمات حکمت تمام باشد؛ یعنی قرینه ای نباشد و متکلم در مقام بیان باشد. منه رحمه الله.

اشکال: اگر معین است، چطور نکره است؟

پاسخ: معرفه به لحاظ سامع است، معین به لحاظ متکلم است.

اگر محکی مردّد باشد

اما اگر مشارإلیه اش فرد یا افراد مردَّد بود، می تواند متصف به اطلاق بشود؛ مثل «أکرم رجلًا» که مشارٌإلیه اش فرد مردد است، یا «أکرم رجلین» مشارإلیه اش فردین مرددین است، یا «أکرم رجالاً» که مشارألیه اش افراد مردده است.

اگر گفت: «أکرم رجلین» یا «أکرم رجالین»، اگر دو رجل را معاً اکرام کنم، مصداق مأموربه است. اما اگر ابتدا زید را اکرام کردم سپس عمرو را، اکرام عمرو در «أکرم رجلاً» مأموربه نیست، و در «أکرم رجلین» جزء دوم مأموربه است. اما اگر بعد از این اکرام این دو نفر، رجل سومی را اکرام کنم، اکرام او، نه مأموربه است و نه جزء مأموربه. در «أکرم رجالاً»، اگر سه نفر را با هم اکرام کنم سپس نفر چهارمی را اکرام کنم، اکرام سه نفر اول مصداق مأموربه است و اکرام نفر چهارم اکرام مأموربه نیست. و اگر سه نفر را جداگانه اکرام کنم، اکرام هر کدام جزئی از مأموربه است و اکرام نفر چهارم مأموربه نیست.

مطلب دوم: سرّ تفاوت نکره در سیاق نفی و اثبات

در این اسم جنس نکره، در علم اصول به یک مشکلی برخورد شده؛ که «رجلاً» در دو مثالِ «أکرم رجلاً» و «لاتکرم رجلًا» علی رغم آن که کاملاً مشابه است، چرا اطلاقِ در «أکرم رجلًا» استغراقی است اما اطلاقِ در «لاتکرم رجلًا» بدلی است؟ نکته این که یکی شمولی است و دیگری بدلی، کجاست؟ به تعبیر دیگر در «لاتکرم رجلًا» به عدد افراد رجل حرمت داریم، ولی در «أکرم رجلًا» فقط یک حرمت داریم که با اکرام اولین رجل ساقط می شود.

فقط به فرمایش مرحوم آقای صدر متعرض می شویم، سپس نقد فرمایش ایشان، و درنهایت مختار خودمان را عرض می کنم. إن شاءالله فردا.

مطلق و مقید (فصل دوم مقدمات حکمت / تنبیه پنجم الفاظ مطلق / اسم جنس نکره) ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید (فصل دوم: مقدمات حکمت / تنبیه پنجم: الفاظ مطلق / اسم جنس نکره)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیهات «مقدمات حکمت» تنبیه پنجم «فی الفاظ المطلق» بودیم. «علامت» را گفتیم، گفتیم: اسم، یا معنای خاص است یا معنای عام، معنای خاص را هم بحث کردیم. در معنای عام، اسم جنس نکره را گفتیم؛ که اگر محکی مردد باشد، قابلیت اطلاق دارد. ذیل اسم جنس نکره دو مطلب گفتیم، مطلب دوم این بود که وقتی می گوییم: «أکرم رجلاً» و «لاتکرم رجلاً». فرق این دو از کجا ناشی می شود که اولی بدلی است ودومی استغراقی؟ «بدلی است» یعنی یک وجوب بیشتر نداریم، «استغراقی است» یعنی به عدد افراد رجل حرمت داریم.

نظریه شهیدصدر: تنوین و قرینه خارجیه

مرحوم آقای صدر در کتاب دروس ج۲ ص۲۶۹ فرموده اند: این که اطلاق در «رجلًا» بدلی است را از تنوین استفاده می کنیم؛ تنوین است که دلالت بر وحدت می کند. اما این که «رجلاً» اطلاقش در مثال دوم «استغراقی است» را از صیاغت خارجیه (یعنی قرینه خارجیه) استفاده می کنیم. و آن قرینه این است که مفسده در نواهی انحلالی است؛ اگر کذب مفسده دارد، افراد کذب مفسده دارد. اگر ربا مفسده دارد، هر فرد از ربا مفسده دارد. از این صیاغت خارجیه و قرینه است که استفاده می کنیم در آنجا اطلاق استغراقی است.

مختار: محکی

ص: ۱۱۰

با این فرمایش ایشان موافق نیستیم؛ ما بدلیت و استغراقیت را دائماً مرتبط می کنیم با محکی و مشارٌإلیه یک عنوان؛ گاهی محکی و مشارإلیه یک عنوان، افراد است و گاهی فرد مردد. در «أکرم رجلًا» مشارإلیه فرد مردَّد است؛ اشاره به یک فرد مردد از رجال می کند.

صرف وحدت (که طبق نظریه مرحوم آقای صدر از تنوین فهمیده می شود) کافی نیست برای بدلیت؛ شاهدش «أکرم عالما» است که بر همه علما تطبیق می کند.

اما در «لاتکرم رجلا» اگر مشارإلیه رجلًا را بخواهیم افراد قراردهیم، با نحوه تعبیر «رجلًا» تناسب ندارد؛ وجدان عرفی و لغوی

ما می گوید: «رجلاً» در «لاتکرم رجلاً» هم فرد مردد است. پس چطور انحلالی شدیم؟ چون ارتکاز عرفی ما این است که فرد مردد است، اما آن را وسیله و مرآتی قرار داده برای نگاه به جمیع افراد رجل. پس محکی در «لاتکرم رجلاً» فرد مردد است، ولی خود این «فرد مردد» موضوعیت ندارد؛ اگر فرد مردد موضوعیت داشت، یعنی فقط باید روی یک رجل این را پیاده می کردیم. پس فرد مردد موضوعیت ندارد، بلکه مرآت و محکی است برای تمام افراد. پس ما محکی در محکی داریم؛ محکی اول ما فرد مردد است، محکی دوم تمام الافراد است.

اشکال: مگر فرد مردد ممکن است مرآت برای تمام افراد بشود؟

پاسخ: فرد مردد، قابلیت انطباق بر جمیع افراد را دارد. شاهدش اینجاست که بگوییم: «یک نفر از این صد نفر عالم، انسان است.»؛ این جمله حتی اگر عرفی نباشد و اگر مفهومش را کار نداشته باشیم، منطوقش به لحاظ منطقی صحیح است. پس اینطور نیست که وحدتی که از تنوین می فهمیم، کافی باشد برای «بدلیت».

ص: ۱۱۱

امکان نـدارد مشارٌإلیه انحلال نداشـته باشـد ولی تکلیف متعـدد باشـد. همیشه حکم روی محکی می رود پس به تعدد محکی متعدد می شود.

پس اگر محکی فرد مردد یا افراد مردد (مثل «أکرم رجالاً») باشد، قابلیت اتصاف به اطلاق دارد.

هذا تمام الکلام در اسم جنس نکره.

اسم جنس معرفه

برای این که اسم جنسی را معرفه کنند، سه طریق داریم: ال، اضافه، توصیف.

معرفه به «الـ»

موضوع له «الـ»

در معرَّف به «الـ» بحث شـده که: «این «الـ» برای چی وضع شـده؟»، مختـار ما این است که وضع شـده برای اشاره. لکن این مشـارٌإلیه «الـ»، تارتـاً خـود معنـاست، تارتـاً فرد معیـن است، تارتـاً افراد است، و تارتـاً مـوارد دیگری است. لکن وضـع «الـ» بالعلامیت است؛ به این معنی که با «الـ» و «مدخول»، معاً اشاره می کنیم.

ادعاشده که یک «الـ»ی هم داریم به نام «الـ تزیین» که فقط برای زیبایی در لفظ آورده می شود؛ مثلاً در «الحسن» نیازی به «الـ» نیست؛ چون «حسن» خودش معرفه است، پس این «الـ» برای تزیین است.

اگر واقعاً «الـ» برای «زینت» داشته باشیم، از محـل بحث خـارج است. امـا بقیه معـانی «الـ» را به معنـای واحـدِ اشـاره برمی گردانیم؛ که مجموعه «الـ» و «مدخولش» به محکی اشاره می کند.

این که می گـوییم: «یکی از ادات تعریـف، «الـ» است.»، معنی اش این است که در اشـاره یـک نحـوه تعیین افتـاده است. فرد معینی را اشاره نمی کنید، اما در اشاره یک نحوه تعیّن افتاده است، لذا معرفه می شود.

تفاوت «اسم جنس» با «علم جنس»

در زبان عربی یک لغتی داریم که علم جنس است؛ یعنی اسم قرارش داده انـد برای جنس. چرا به آن می گویند: «علم»؟ چون معرفه است و اسم برای یک معنای معرفه قرارش داده اند. چرا می گویند: «جنس»؟ چون معنای موضوع له، جنس است. لذا به آن می گویند: «علم جنس». مثلاً برای اسد «اسامه» علامت شده، برای عقرب «ام عَریَط» وضع شده. علم جنس اولاً بر فرد معین دلالت نمی کند بلکه بر جنس دلالت می کند ثانیاً عرب با اینها معامله معرفه می کند.

فرق بین «اسم جنس» و «علم جنس» چیست؟ وجدان لغوی ما، بین این دو تا فرق می بیند؛ می توانیم به یک اسدی اشاره کنیم و بگوییم: «هذا اسدٌ»، اما غلط است به یک حیوان مفترس اشاره کنیم و بگوییم: «هذا اسامه»، همین نشان می دهد که در معنا باید تفاوت داشته باشند و به همین خاطر است که کاربردش در محاوره و گفتگو متفاوت است. ما از کسانی هستیم که قائل اند: «علم جنس، وضع شده برای ذات و طبیعت»؛ یعنی اسامه مرادف می شود با «اسد»ی که به ذات و طبیعت اسد اشاره می کند نه به افرادش. این مختار ما هم دلیلی ندارد؛ بر اساس ارتکاز ماست.

معرَّف به اضافه و توصیف

مشهور: دو مفهوم داریم

در «رجل طویل» و «کتاب زید» آیا دو مفهوم در ذهن داریم؟ یا یک مفهوم در ذهن داریم؟ مشهور قائلند که در اضافه و توصیف، ما دائماً دو تا مفهوم داریم؛ دو معنا یا صورت معنا به ذهن می آید: صورت کتاب، و صورت زید، صورت رجل و صورت طویل.

شهیدصدر: یک مفهوم داریم

مرحوم آقای صدر قائل است که ما یک مفهوم بیشتر نداریم؛ یعنی مفهوم «کتاب زید» در ذهن سامع، یک مفهوم بیشتر نیست که این مفهوم، نه مفهوم زید است و نه مفهوم کتاب است، بلکه یک مفهوم ثالثی است.

نحوه معرفه شدن در اثر اضافه یا توصیف

اسم جنس نکره، در ادبیات وقتی معرفه می شود که به معرفه اضافه بشود. اما مناط معرفه شدن در علم «اصول»، تضییق در اثر اضافه و توصیف است، پس «کتاب رجل» هم در علم اصول معرفه است. لذا اگر توصیفی باشد که هیچ تضیقی ایجادنکند، از بحث خارج است؛ مثل «کتاب مؤلف» یا «رجل مذکر»، اینچنین توصیف یا اضافه ای از محل بحث خارج است؛ چون هیچ تضیّقی یجادنشده است.

ص: ۱۱۳

روی نظر مشهور، برای معرفه شدن اسم جنس در اثر اضافه یا توصیف، مفهوم «کتاب» عوض نمی شود، اما با توجه به این نسبت، مفهومی پیدامی کند که بر تمام افراد کتاب صدق نمی کند، بلکه بخشی از مصادیق کتاب است.

در اضافه، همیشه مضاف مضیَّق می شود؛ لذا در «کتاب رجل» هم فقط «کتاب» مضیق و درنتیجه معرفه می شود.

روی نظر مرحوم آقای صدر، مفهوم ثالثی پیدامی کنیم که مفهوم «کتاب» نیست، اما پاره ای از مصادیق کتاب را پیدامی کند؛ یعنی مفهوم «کتاب زید» مصادیقش دائماً بخشی از مصادیق «کتاب» است.

ما هم موافق با مرحوم آقای صدر هستیم نه تابع ایشان؛ ما هم تک مفهومی هستیم، اما به یک بیان دیگری که خیلی فرق می کند.(۱) ما هم قائل به یک مدلول واحد هستیم که به لحاظ «کتاب» اضیق است.

پس ما با اسم جنس معرف به «ال_» و معرف به «اضافه» یا «توصیف» آشنا شدیم. فردا إن شاءالله راجع به ااتصاف و عدم اتصافش به اطلاق صحبت می کنیم؛ که کجا متصف به اطلاق می شود و کجا متصف به اطلاق نمی شود؟

مطلق و مقید (فصل سوم تقیید / مقام اول مقید متصل و بررسی چهار صورت) ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (فصل سوم: تقیید / مقام اول: مقید متصل و بررسی چهار صورت)

ص: ۱۱۴

۱- (۱) - حاج آقا حسین مهدوی نهاد در توضیح تفاوت مبنای استاد با شهیدصدر: به نظر شهیدصدر، ذهن، این مفهوم را به سه چیز تحلیل می کند: دو تصور و یک نسبت ناقصه. پس این سه تصور، به تحلیل ذهن است، نه این که حقیقتاً سه چیز به ذهن بیاید. ولی بنا به نظر استادمددی «تصور» قابل تحلیل نیست.

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیهات «فصل دوم: مقدمات حکمت» بودیم، در تنبیه پنجم (الفاظ مطبق) اسم جنس نکره را گفتیم، و جلسه گذشته هم اسم جنس معرفه را گفتیم، یک تتمه و ذیل بحث باقی ماند؛ که اسم جنس معرفه، کی متصف می شود به اطلاق؟

اطلاق اسم جنس معرفه

ما از کسانی بودیم که برای هر اسمی در کلام، یک مشارإلیه و یک محکی قائل بودیم. اتصاف اسم جنس معرفه به اطلاق را هم بر همین اساس تبیین می کنیم:

اگر محکی فرد معین باشد

اگر مشارإلیه و محکی، فرد معین باشد، متصف به اطلاق نمی شود؛ مثل «أکرم الرجل» که با «رجل» اشاره می کنیم به یک فرد معین، در اینجا «الرجل» متصف به اطلاق نمی شود. و همینطور است «أکرم غلام زید» در صورتی که به فرد معین اشاره کرده باشیم.

اگر محکی طبیعت یا تمام الافراد باشد

اما اگر محکی، طبیعت یا تمام الأفراد باشد، می تواند متصف به اطلاق بشود. در «تجب الصلاه» مشارإلیه طبیعت صلات است، و در «أکرم الفقیر» مشارإلیه تمام الافراد است. مشهور بین این دو فرق نگذاشته اند و مشارإلیه را در هر دو «طبیعت» گرفته اند، ما در «الصلاه» مشارالیه را طبیعت قرارمی دهیم و در «أکرم الفقیر» مشارإلیه را افرادالفقیر قرارمی دهیم.

هذا تمام الکلام در تنبیه پنجم، و به این ترتیب فصل دوم در «مقدمات حکمت» تمام می شود.

الفصل الثالث: فی التقیید

تقیید، یعنی حمل المطلق علی المقید. اگر ظهور اطلاقی بقاءً از حجیت بیفتد، حمل المطلق علی المقید است. بحث ما در این فصل در این است که در کجا رفع ید از ظهور اطلاقی می کنیم و می گوییم: «ظهور مطلق، بقاءً حجت نیست.»؟ این فصل، فصل مهمی است.

مقید را تقسیم کرده اند به دو قسم: متصل، و منفصل. ما هم در دو مقام بحث می کنیم.

المقام الاول: فی المقید المتصل

آن مقداری که متعارف است، مقید متصل را به چهار صورت تقسیم کرده اند:

صورت اول: یک جمله

صورت اول این است که مطلق ما و قید ما در یک جمله آمده. این صورت اول، خودش دو مثال دارد:

مثال اول: توصیف

اگر مولا بگوید: «أکرم الفقیر العادل»، قید ما و مطلق ما، در یک جمله قرارگرفته است.

مثال دوم: استثناء

تارتاً به صورت استثناء در یک جمله ذکرمی شود: «أکرم الفقیر إلا الفاسق».

در این صورت، چه در مثال اول و چه در مثال دوم، هیچ نزاعی نیست که «الفقیر»، هیچ ظهوری در اطلاق برایش منعقد نمی شود؛ در این مثال فقط یک ظهور تقییدی داریم در وجوب اکرام فقیر غیرفاسق.

تنها اختلاف، در اینجاست که در مثال «أکرم الفقیر العادل» آیا (به خاطر تقیید) اطلاق نداریم؟ یا اصلاً اطلاقی منعقدنمی شود؟ این نزاع برمی گردد به این که «در «أکرم الفقیر العادل» یک مفهوم داریم یا دو مفهوم؟»؛ مشهور قائلند که دو مفهوم داریم که بین شان نسبت ناقصه وجود دارد. طبق این نظر اطلاق منعقد نمی شود. اما اگر گفتیم: «یک مفهوم داریم»، اصلاً مطلق نداریم، نه این که لفظ مطلق داریم ولی اطلاق برای آن منعقدنشده. به نظر ما در مثال «أکرم الفقیر الا الفاسق» اطلاق نداریم، در مثال «أکرم الفقیر العادل» مطلق نداریم.

اشکال: برای شکل گرفتن ظهور مگر نباید صبرکنیم تا کلام متکلم تمام بشود؟! پس حتی اگر قائل به دو مفهوم بشویم، ظهور اطلاقی نداریم؛ چون باید صبرکنیم تا کلام تمام بشود تا ظهور شکل بگیرد.

ص: ۱۱۶

پاسخ: این ظهور که بایـد صبرکنیم تا کلام تمام بشود، ظهور تصـدیقی است. این ظهور که ما می گوییم: «طبق مبنای مشـهور لفظ مطلق داریـم»، ظهور تصوری است. بعد که کلام تمام شد، به خاطر قید «الفاسق» ظهور تصدیقی اطلاقی منعقدنمی شود.

صورت دوم: قید در جمله دوم است

قید در جمله دوم آمده؛ وقتی که جمله دوم ناظر به جمله اول و برای تفسیر جمله اول است، اصطلاحاً می گوییم: در جمله دوم قید آمده. ولی اگر جمله دوم تفسیر جمله اول نباشد، اصطلاحاً می گوییم: در جمله دوم مقید آمده.

مثلاًـ فرموده: «أکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً». در اینجا هم اشـکالی نیست که برای «الفقیر» در جمله اول اطلاقی منعقـدنمی شود؛ به جهت این که اطلاـق ظهور تصـدیقی است، ظهور تصـدیقی صـبرمی کنـد تـا خطـاب تمـام بشود. لـذا وقتی که «أکرم الفقیر» گفت، جمله تمام شـده، اما خطاب هنوز تمام نشده است. بعد که می گوید: «و لیکن الفقیر عادلا»، می فهمد که مراد از فقیر در جمله اول، خصوص افراد فقیر عادل است.

صورت سوم: مقید در جمله دوم است و اخص مطلق است

صورت سوم این است که ما دو جمله داریم: مطلق در جمله اول است، و مقید (نه قید) در جمله دوم است و اخص مطلق است. مثلاًـ گفته: «أکرم الفقیر، و لاتکرم الفقیر الفاسق.». صورت سوم، عین صورت دوم است؛ که مانع انعقاد اطلاق برای «الفقیر» در جمله اول می شـود. در هر دو صـورت، ظهور «الفقیر»، در اطلاـق نیست، ظهورش در مقیـد است؛ یعنی ظهورش در افراد «فقیر عادل» است به قرینه این که در جمله دوم ذکرشده است.

صورت چهارم: مقید در جمله دوم است و اخص من وجه است

مقید در جمله دوم ذکرشده، اما مقید ما نسبت به مطلق، اخص من وجه است نه اخص مطلق، مثل «اکرم الفقیر و لا تکرم الفاسق».

محل نزاع: بررسی وضعیت عنوان مطلق

گویا در مسأله اختلافی نباشد که «الفقیر» ظهور اطلاقی نداشته و اطلاق منعقدنمی شود، با این حال (که اختلافی نیست) این را در مدعای اول اثبات می کنیم. اختلاف، در این است که: آیا ظهور در مقید دارد و مجمل است؟ یا شقّ سوم است که نه مقید است و نه مجمل؟

مدعای اول: ظهور اطلاقی ندارد

دعوای اول این است که مطلق مثل «الفقیر» اصلاً ظهور اطلاقی ندارد. چرا؟ فرض کنید مولا می گوید: «أکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق». «الفاسق»، یا ظهورش مطلق است یا مقید است.

اگر ظهور «الفاسق» مطلق باشد یعنی چه فقیر باشد و چه غنی باشد، در این صورت ظهور «الفقیر» هم نهایتش این است که مطلق است و با هم تعارض می کنند و لذا چون متصل است ظهورش در اطلاق منعقدنمی شود.

اگر «الفاسق» ظهور دارد در «فاسق فقیر»، در این صورت ظهور «الفقیر» نمی تواند در «مطلق» باشد.

پس این واضح است که «الفاسق» هر ظهوری داشته باشد، «الفقیر» ظهور اطلاقی ندارد که هم شامل فقیر عادل بشود و هم شامل فقیر فاسق بشود. این که مفروغ عنه شد، پس کلمه فقیر ظهور اطلاقی ندارد.

مدعای دوم: ظاهر در تقیید است؟ یا مجمل است؟ یا شقّ ثالثی است؟

مدعای دوم این است که: حالا که ظهور اطلاقی ندارد، آیا ظهور دارد در تقیید؟ یا مجمل است؟ یا شقّ ثالثی است؟

مشهور: یا مجمل است یا ظاهر است در مقید

در حکمت، هر شیئی که تقسیم به سلب و ایجاب بشود (یا هست یا نیست)، حصرش عقلی است؛ مثلاً زید، یا عالم است یا عالم نیست. اصولیین از همین ضابطه استفاده کرده اند و گفته اند: یک لفظ، یا ظهور دارد یا ندارد، اگر دارد ظاهر است، و اگر ندارد، مجمل است؛ چون حدوسطی نداریم.

بله؛ گـاهی وقت هـا من بی اطلاـع هسـتم؛ نمی دانم که: «در نزد عرف، آیـا این عنـوان ظهور دارد یـا نـدارد؟»، این شقّ سومی نیست؛ چون بالاخره عرفاً یا ظهور دارد یا ندارد.

مشهور گفته اند: این که «آیا «الفقیر» ظهور تقییدی دارد یا مجمل است؟»، تابعی است از ظهور «الفاسق»؛ اگر «الفاسق» ظهوری داشته باشد در مطلق، «الفقیر» مجمل است. اگر ظهور داشته باشد در مقید، «الفقیر» هم ظهور در مقید دارد. پس اجمال یا ظهور «الفقیر»، منوط به ظهور «الفاسق» است؛ چون در متعارف محاورات عرفی، قرینه را بعد می آورند.

پس بنابراین وقتی می گوییم: «أکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، اگر قرار بر قرینیت باشد، بعدی بر قبلی قرینه است.

مختار

ما دو تا حرف داریم:

مطلب اول: ممکن است مردد باشد

یـک حرف مـان این است که مـا یـک حالت سومی همـداریم که نه ظهور است و نه اجمال، برای این که اسـمش فرق داشـته باشد، اسمش را گذاشته ایم: «تردید» یا «مردَّد».

در ضـمن یک مثال توضـیحش بدهم؛ در حکمت می گفتند: حالات نفسانی خودمان چون به علم حضوری به آنها می رسیم، هیـچ وقت تردیـد در آنها برای ما حاصل نمی شود. ممکن است من تردیـدکنم در این که: «آیا زید احساس درد دارد یا نه؟»، اما نسبت به خودم هیچ شکی ندارم که یا احساس شادی دارم یا ندارم.

اصولیین اشـکال کرده اند که ما در حالات نفسانی هم دچار تردید می شویم. مثلًا «شک» احتمال مساوی است و «ظن» احتمال راجـح است؛ احتمـال این که امروز بـاران ببـارد، اگر در افق نفس من مسـاوی بود بـا این که بـاران نبـارد، من نسبت به بـاران باریـدن شک دارم. اگر این احتمال مرجوح بود، وهم دارم. و اگر راجـح بود، ظنّ دارم. اصولیین گفتند: ما خیلی وقت ها یک چیزی را احتمال می دهیم ولی نمی دانیم: «احتمال، ما مساوی است یا راجـح است؟»، یا حتی گاهی نمی دانیم: «راجح است یا مرج؟»؛ مثلًا می گوییم: «احتمال عدالت زید را می دهم، اما خودم نمی دانم این احتمال، راجح است یا مرجوح!».

عین این مطلب را ما در ظهور هم گفته ایم؛ عین همین حادثه ای که در مثال باران باریدن برای من ممکن است اتفاق بیفتد، برای عرف هم ممکن است در ظهورات اتفاق بیفتد؛ یعنی ممکن است خود عرف هم نداند که: «عنوان «الفقیر» ظهور در مطلق دارد یا ندارد؟».

البته حکم مردد با مجمل، یک چیز است.

مشهور می گفتند: لفظ مطلق، در نزد عرف، یا ظهور دارد یا مجمل است. مختار ما این است که حالت سومی هم هست: یا ظهور دارد یا مجمل است، یا مردد است؛ یعنی خود عرف هم نمی داند که: «ظهور در اطلاق دارد یا نه؟». در «مجمل» عدم ظهور معلوم است، در «ظاهر» ظهور معلوم است، اما در «مردَّد» ظهور یا عدم ظهورش واقعی است؛ برای خود عرف هم نامعین است.

این، مطلب اول.

مطلق و مقید (فصل سوم تقیید / مقام دوم مقید منفصل / جهت اولی موارد تنافی بین خطابین) ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (فصل سوم: تقیید / مقام دوم: مقید منفصل / جهت اولی: موارد تنافی بین خطابین)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم که مورد اتفاق است که فقیر ظهور در مطلق ندارد، إنما الکلام در این است که مقید است یا مجمل. مطلب اول این بود که امر فقیر» دائر بین ظهور و اجمال نیست، بلکه دائر بین ظهور و اجمال و تردید است.

مطلب دوم: ظهور در مقید دارد

مطلب دوم بحث امروز ماست. ما از کسانی هستیم که قائلیم ظهور در مقید دارد؛ یعنی وقتی این دو جمله متعاقب گفته بشود، مخاطب و سامع، متوجه می شود که مراد متکلم از فقیر، افراد فقیر عادل است، نه این که اجمال یا تردید داشته باشد.

ص: ۱۲۰

متکلم در جمله ی اول از عنوان «فقیر» استفاده کرده و در جمله ی دوم از عنوان «فاسق» استفاده کرده، نسبت بین این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است و باید تعارض باشد، لکن به این دلیل که روش عرف این است که ابتدا ذوالقرینه را می گویند سپس قرینه را، پس فاسق قرینه است بر فقیر. و همیشه قرینه بر ذوالقرینه مقدم است. و چون دو جمله به هم متصل است، ظهور هنوز شکل نگرفته، و لذا قرینه ی «الفاسق» مانع انعقاد اطلاق در «الفقیر» می شود، نه این که ابتدا ظهور در مطلق داشته باشد آنگاه ظهورش بقاءً از حجیت ساقط بشود.

مقام دوم: مقید منفصل

مقدمه

تعریف مقید منفصل

مقیـد منفصل به این نحو است که خطاب مطلق از خطاب مقیـد جداست؛ یا به این نحو که در دو زمان یا مکان است، یا به این نحو است که خطاب اول تمام شده و سپس مقید گفته می شود؛ مثلًا گفته: «أکرم الفقیر»، بعد وارد بحث دیگری شده، سپس گفته: «لاتکرم الفقیر الفاسق»، این قرینه هم چون در خطاب دیگری است، اگرچه در مجلس واحدی باشد، مقید منفصل است.

بحث های پیش رو

در خطـاب مقیـد منفصـل که دو خطـاب جـدا از هم داریم، مشـهور بین اصولیین این است که تارتـاً این دو خطاب با هم تنافی ندارنـد و تارتاً تنافی دارند. اگر تنافی داشـته باشـند، مطلق را حمل بر مقید می کنیم و قائل به تقیید می شویم. در این مقام، در سه جهت بحث می کنیم؛ اولاً متی یکون بین الخطابین تنافٍ؟ جهت دوم این است که معنای حمل المطلق علی المقید چیست؟ و سوم این که وجه تقیید جمع های عرفی به جای سایر جمع ها چیست؟

ص: ۱۲۱

جهت اولی: موارد تنافی بین خطابین

جهت اولی این است که ببینیم: بین دو خطاب مطلق و مقید، کی تنافی هست و کی تنافی نیست؟ جهت اولی، صوری دارد:

صورت اول: نظارت و حکومت

صورت اول این است که خطاب مقید، ناظر به خطاب مطلق باشد یا به تعبیر دیگر مفسر خطاب مطلق باشد. مثلاً در خطاب اول آمده: «أکرم الفقیر» و در خطاب دوم آمده: «ولیکن الفقیر عادلا»، در این مثال، خطاب دوم، لسان تفسیر یا نظارت دارد.

در این صورت معلوم است که بین این دو خطاب تنافی هست؛ چون اولی مطلق است و دومی نفی اطلاق می کند. و بحثی نیست دراین که دومی بر اولی مقدم می شود. لکن در اصطلاح متأخرین به این تقیید، اصطلاحاً «حکومت» می گویند. خطاب دوم را دلیل حاکم می گویند، و به خطاب اول و دلیل اول دلیل محکوم گفته می شود و به رابطه ی این دو دلیل «حکومت» می گویند؛ می گویند: دلیل دوم به «حکومت» بر دلیل اول مقدم می شود.

صورت دوم: متوافقین در ایجاب و سلب

صورت دوم این است که این دو خطاب مطلق و مقید، متوافقین هستند در ایجاب و سلب؛ یعنی دو خطاب، یا هر دو موجبه اند یا هر دو سالبه اند. در ذیل صورت دوم سه فرض داریم که باید جداگانه بررسی کنیم:

فرض اول: هر دو خطاب سالبه

فرض اول این است که هر دو سالبه باشد. این که هر دو سالبه باشند دو مثال دارد:

مثال اول: حصه

یک مثالش این است که در خطاب دوم، حصه ای از عنوان مأخوذ در خطاب اول ذکرشده باشد. مثلاً در خطاب اول آمده: «لاتکرم الفاسق» در خطاب دوم آمده: «لاتکرم الفاجر»، فاسق یعنی عاصی به مطلق معصیت، ولی فاجر یعنی عاصی به معصیت کبیره. فاجر، اخص مطلق از فاسق است. در این صورت، دو خطاب اصلاً تنافی با هم ندارند؛ به هر دو اخذمی کنیم و نه فاجر را اکرام می کنیم و نه فاسق را.

سؤال: در مثال حصه احتمال وحدت تکلیف نمی دهیم؟

پاسخ: اثری ندارد.

مثال دوم: مقید

در مثال دوم، در خطاب دوم، به جای حصه، مقیـد ذکرشده؛ مثل این که خطاب اول می گوید: «لاتکرم الفاسق» و خطاب دوم می گویـد: «لاتکرم الفاسق الظالم». فرق بین مقید و حصه این است که در مقید، همان عنوان، با یک قیدی ذکرمی شود. بحث این مثال دوم، در فرض دوم می آیـد و حکمش همانجا معلوم می شود؛ که اگر از «مقیـد» نفی مفهوم کردیم، تنافی ای نیست، و اگر مفهوم را ولو به نحو سالبه ی جزئیه پذیرفتیم، با هم تنافی دارند.

فرض دوم: هر دو ایجابی و هر دو شمولی

هر دو خطاب ما ایجابی است و اطلاقش هم شـمولی است نه بدلی. مثلاً خطاب اول می گوید: «أکرم الفقیر» و خطاب دوم می گوید: «اکرم الفقیر العادل». برای این که ببینیم: «آیا بین این دو خطاب، تنافی هست یا نه؟»، باید مقید را بررسی کنیم.

مبانی در مفهوم وصف

ما می دانیم که در «مقید» از «وصف» استفاده کرده ایم، در این که وصف مفهوم دارد یا ندارد؟»، سه نظریه هست:

نظریه ی مشهور این است که فاقد مفهوم است مطلقاً، و ما هم تابع همین نظریم.

نظریه ی دوم این است که مفهوم دارد به نحو سـالبه ی کلیه؛ یعنی وقتی می گویـد: «أکرم الفقیر العادل» یعنی «الفقیر الـذی لم یکن عادلا لایجب اکرامه».

نظریه ی سـوم این است که مفهـوم دارد به نحـو سـالبه ی جزئیه، مرحـوم آقـای خوئی و مرحوم آقـای صـدر قائـل به این نظریه هسـتند. «أکرم الفقیر العـادل» مفهـومش ایـن اسـت کـه: «موضـوعُ وجـوب الا‌ـکرام لا‌ـیکون فقیراً»، امـا نمی گویـد: «اکرام فقیر غیرعادل واجب نیست.»، احتمال دارد اکرام فقیر پیر یا فقیر هاشمی هم واجب باشد.

بررسی تنافی طبق مبانی در مفهوم وصف

طبق مفهوم نداشتن وصف، تنافی نیست

طبق نظریه ی اول که وصف فاقد مفهوم است مطلقاً، تنافی ای بین دو خطاب نیست؛ چون خطاب دوم نسبت به اکرام فقیر غیرعادل ساکت است. پس به هر دو خطاب اخذمی کنیم، یا به تعبیر دیگر: به اولی اخذمی کنیم؛ چون دومی (وجوب اکرام فقیر عادل) در اولی (وجوب اکرام مطلق فقیر) هست.

طبق مفهوم داشتن وصف، تنافی هست

تنافی، طبق نظریه ی دوم و سوم است؛ چون طبق نظریه ی دوم در مفهوم وصف، خطاب دوم می گوید: «موضوع وجوب اکرام، «فقیر عادل» است.»، پس با خطاب اول که می گوید: «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر است.» تنافی دارد.

طبق نظریه ی سوم مفهوم وصف در خطاب دوم می گوید: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.»، پس با خطاب دوم که می گوید: «موضوع وجوب اکرام فقیر است.» تنافی دارد.

پس اگر از «مقید» نفی مفهوم کردیم، تنافی ای نیست، و اگر مفهوم را ولو به نحو سالبه ی جزئیه پذیرفتیم، با هم تنافی دارند.

فرض اول (که هر دو خطاب سالبه است) در مثال دوم (که در خطاب دوم مقید ذکرشده مثل «لاتکرم الفاسق الظالم»)، عین همین است؛ که اگر از «مقید» نفی مفهوم کردیم، تنافی ای نیست، و اگر مفهوم را ولو به نحو سالبه ی جزئیه پذیرفتیم، با هم تنافی دارند.

فرض سوم: هر دو ایجابی هستند و هر دو شمولی نیستند

فرض سوم این است که هر دو خطاب، در ایجاب موافقند، یا هر دو خطابْ بدلی است یا لااقل یکی بدلی است. مثل «اکرم فقیراً» و «أکرم فقیراً عادلاً»، مثل همان مثال معروف. در مانحن فیه آیا این دو خطاب با هم منافات دارند؟

اگر بدانیم که حکم واحد است

تارتاً می دانیم که حکم واحـد است؛ یعنی مولا در مانحن فیه یک تشـریع بیشتر نداشـته است. خطاب اول می گویـد: موضوع وجوب اکرام «فقیراً» است، خطاب دوم می گویـد: موضوع وجوب اکرام «فقیراً عادلاً» است، پس با هم تنافی پیدامی کنند. این بحث که: «برای رفع تنافی، آیا تقیید کنیم یا نه؟»، بحث بعدی است.

اگر ندانیم که حکم واحد است

اما اگر نفهمیدیم یک تشـریع بوده یا دو تشریع و درنتیجه احتمال دادیم دو تشریع بوده است، در این صورت، به هر دو خطاب اخـذمی کنیم و تنافی ای نیست؛ خطاب اول می گوید: «أکرم فقیرا»، خطاب دوم می گوید: «أکرم فقیراً عادلاً» و ما احتمال می دهیم این خطاب دوم تکلیف دیگری باشد، در مرحله ی «امتثال» دو راه داریم: یکی این که اول «فقیر فاسق» را اکرام کنیم بعد «فقیر عادل» را، یک راه هم این است که از ابتدا یک «فقیر عادل» را اکرام کنیم که هم «أکرم فقیراً» را امتثال کرده باشیم و هم «أکرم فقیراً عادلاً» را.

سؤال: آیا طبق تداخل مسببات اینطور جمع کردید؟

پاسخ: یا «تداخل مسـببات» مطلقاً اشـکالی ندارد، یا اینجا از مواردی است که اگرچه «تداخل مسببات» اشکال داشته باشد، ولی در اینجا اشکال ندارد.

از کجا بفهمیم تشریع واحد است

إنما الکلام در این است که: از کجا بفهمیم: «تشـریع واحد است یا متعدد؟»؟ گفته شده و ما هم پذیرفته ایم که از خود خطاب نمی توانیم به هیـچ وجه بفهمیم؛ وحدت حکم را باید به قرائن خارجیه بفهمیم؛ هر جا که فهمیدیم حکم واحد است، به هر دو خطاب اخـذمی کنیـم، و هر جـا که نفهمیـدیم حکم واحـد است یـا متعـدد، طبـق ظـاهر هر دو خطـاب بایـد بنـا را بر دو حکم بگـذاریم، الاـ این که عرف در دو حکم لغویت ببینـد. پس به ظـاهر هر دو خطـاب اخـذمی کنیم مگر این که از خارج بفهمیم شارع اینجا یک حکم بیشتر نداشته است.

صورت سوم: متخالفین در سلب و ایجاب

مطلق و مقید به نحو سلب و ایجاب باشد؛ مثلاً بگوید: «أکرم الفقیر» و بگوید: «لاتکرم الفقیر الفاسق» یا بگوید: «لاتکرم فقیراً فاسقاً».

مثال اول: لاتکرم الفقیر الفاسق

مثال اول با هم تنافی دارد؛ چون در زید که فرضاً فقیر فاسق است، «أکرم الفقیر الفاسق» می گوید: اکرام زید واجب است، ولی خطاب دوم می گوید: اکرام زید واجب نیست.

مثال دوم: لاتکرم فقیراً فاسقاً

اما در مثال دوم که گفته: «لاتکرم فقیرا فاسقا»،

اگر در «اجتماع امر و نهی» امتناعی باشیم

اگر در مسأله ی «اجتماع امر و نهی» امتناعی بشویم، این دو خطاب با هم تنافی دارند؛ چون در موضع اجتماع مثل زید که فقیر فاسق است، شارع نمی تواند هم «وجوب اکرام زید» را داشته باشد و هم «عدم وجوب اکرام زید» را.

اگر در «اجتماع امر و نهی» جوازی باشیم

اگر جوازی شدیم، با هم تنافی ندارند؛ چون شارع دو جعل دارد: «أکرم فقیرا» و «لاتکرم فقیراً فاسقاً»؛ اکرام فقیر واجب است، و اکرام فقیر فاسق حرام است، و اگر کسی فقیر فاسق را اکرام کند، خطاب اول را امتثال کرده و خطاب دوم را معصیت کرده است.

مختار: جواز الا در ادله ی لفظیه

مختار ما طبق آنچه در مسأله ی «اجتماع امر و نهی» گفتیم، جواز بود الا این که امر و نهی لفظی باشد. پس به نظر ما بین «أکرم فقیراً» با «لا-تکرم فقیراً فاسقاً» تنافی نیست، الا- این که دو خطاب ما لفظی باشد؛ در این صورت چون عرف (امتناعی بوده و) تنافی می بیند، سراغ جمع عرفی می رویم که تقیید است و خطاب اول را به خطاب دوم قید می زند.

خلاصه ی موارد تنافی در جهت اولی

پس تنـافی، مـال صورت سوم است اگر امتنـاعی بشویم یـا اگر جوازی باشـیم ولی دو خطـاب لفظی باشـد، و مال صورت دوم (متوافقین در ایجاب و سلب) در فرض دوم (هر دو ایجابی و هر دو شمولی) و سومش (هر دو ایجابی و لااقل یکی بدلی) است علی القول به مفهوم داشتن وصف. مجموعاً می شود چهار مورد. هذا تمام الکلام در جهت اولی.

اگر رابطه شان عموم من وجه باشد، از بحث خارج است.

مطلق و مقید (فصل سوم تقیید / مقام دوم مقید منفصل / معنای تقیید، و وجه تقدیم تقیید بر سایر جمع ها) ۹۵/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (فصل سوم: تقیید / مقام دوم: مقید منفصل / معنای تقیید، و وجه تقدیم تقیید بر سایر جمع ها)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث تقییـد، مقیـد متصل را بحث کردیم. در مقیـد منفصل، جهت اول را بحث کردیم؛ که مطلق و مقیـد کجا تنافی دارد و کجا تنافی ندارند؟ جهت دوم، بحث امروز ماست. مطلق و مقید

جهت ثانیه: معنی التقیید

محل نزاع

معروف بین علمای ما این است که اگر یک مطلقی داشته باشـیم و خطاب مقیدی هم داشته باشیم، مطلق را بر مقید حمل می کنیم. مثلاً اگر مولا گفت: «أکرم کل فقیر» سـپس در خطاب منفصـلی گفت: «لاتکرم زیداً»، «أکرم کل فقیر» را حمل می کنیم بر مقیـد، به این معنـا که اکرام فقیر غیر زیـد واجب است. حقیقت حمـل مطلـق بر مقیـد یـا به تعـبیر دیگر حقیقت معنـای تقیید چیست؟ می خواهم معنای حمل مطلق بر مقید را توضیح بدهم.

تفاوت ظهور تحلیلی با انحلالی

ص: ۱۲۷

فرض بفرمایید عدد فقرا ده نفر است، خطاب اول که می گوید: «أکرم الفقیر»، ظهور دارد در وجوب اکرام زید، ظهور دارد در وجوب اکرام عمرو، و ظهور دارد در وجوب اکرام تـک تک این ده نفر، می گوییم: ده ظهور دارد در وجوب اکرام تک تک این ده نفر. این ده ظهور را اگر گفتیم: «تحلیلی است»، معنـایش این است که یـک ظهور بیشتر نـداریم، ذهن ما این یک ظهور را تحلیـل می کنـد به ده ظهور. امـا اگر انحلالـی باشـد، معنـایش این است که یک ظاهر داریم اما ده تا ظهور داریم. پس اگر ظهور «انحلالی» باشـد، ظاهر یکی است ظهور ده تاست. و اگر «تحلیلی» باشـد، ظاهر و ظهور هر دو یکی است و فقط ذهن این

یک ظهور را به ده ظهور تحلیل می کنـد. پس «ظاهر» یکی است، «ظهور» اگر «انحلالی» باشد ده تاست، و اگر «تحلیلی» باشـد یکی است.

ظهور مطلق، تحلیلی است

به نظر ما ظهور تحلیلی است؛ یک ظهور بیشتر نـدارد، و آن ظهور در وجوب اکرام فقیر است، ذهن ما این ظهور را به ده ظهور تحلیل می کند.

حجیت انحلالی است

وقـتی می گوییم: «این ظهور حجت است»؛ یعنی منجِّز و معـذِّر است. در مـانحن فیه، حجیت این ظهور، نسبت به وجوب اکرام تـک تـک ایـن ده نفر تنجیزی است. این ظهـور، منجِّز این ده ظهـور است. سؤال این است که: حجیت این ظهـور، یـا به تعـبیر دیگر، منجِّزیت این ظهور، تحلیلی است یا انحلالی؟

حجیت ظهور اگر تحلیلی باشد، یعنی یک ظهور منجِّز داریم که ذهن ما به ده منجَّز تحلیلیش می کند. اگر انحلالی باشد، یعنی یـک منجِّز داریم، ولی ده تـا تنجیز داریم، و ده تـا هم منجَّز داریم. در مانحن فیه یک منجِّز بیشتر نـداریم: ظهور اکرم الفقیر در وجوب اکرام فقیر. اما ده تا تنجیز داریم، همین منجِّز واحـد، وجوب اکرام زید را تنجیز کرده است و وجوب اکرام عمرو را هم تنجیز کرده تـا نفر دهم. ده تـا منجَّز داریم: وجوب اکرام زیـد، وجوب اکرام عمرو، تـا وجوب اکرام نفر دهم. اینجاست که می گوینـد: حجیـت و منجِّزیـت، انحلالـی اسـت؛ یعنی فقـط یـک منجِّز داریـم، ولی ده تـا حجت منجَّز داریم. پس ظهـور و منجِّز، تحلیلی است اما منجزیت و حجیت و منجَّزهای ما انحلالی است.

مثال اول: دروغ و اهانت

سؤال: مگر می شود یک خطاب منجِّز داشته باشیم ولی یک منجَّز؟

پاسخ: نظیر آن جایی است که شخصی به سه نفر عادل اشاره کند و بگوید: «این سه نفر فاسقند»، این شخص یک دروغ گفته یا سه تا؟ این شخص، یک دروغ بیشتر نگفته است، اما این دروغش به سه دروغ تحلیل می شود. اما اگر گفت: «این سه نفر فاسقند»، سه تا اهانت است. این جمله، مصداق اهانت به زید است، مصداق اهانت به عمرو است، و مصداق اهانت به بکر است، اما مصداق اهانت به مجموع نیست؛ چون مجموع امر ذهنی ماست، موجودی نیست که به او اهانت بشود. پس این کلام، به لحاظ «اهانت» انحلالی است، به لحاظ «دروغ» تحلیلی است.

طلب نماز

اگر مولایی از عبید خودش طلب کرد که نمازبخواند، «نمازبخوان» یک انشاء است، اما طلبی است از زید طلبی است از عمرو طلبی است از بکر، تا آخر، اما طلب از مجموعه نیست. همین انشاء مصداق «الطلب من زید» است، و همین انشاء، مصداق «الطلب من عمرو» است تا آخر. این طلب، به لحاظ «انشاء الطلب» یکی است، ولی به لحاظ «طلب انشائی» منحل می شود به تعداد مطلوب منه.

معنای حمل مطلق بر مقید

فرض بفرمایید بعد از فتره ای همین مولایی که گفته بود: «أکرم کل فقیر»، آمد گفت: «لاتکرم زیداً». خطاب اول ظهور داشت در وجوب اکرام زید، ولی ظهورش تحلیلی بود. ظهور تحلیلی را نمی شود برداشت؛ چون هر وقت بخواهند یک امر تحلیلی را بردارند، باید اصل را بردارند. امور تحلیلی، قابل برداشتن نیست الا این که اصل را بردارند.

ظهورش در وجوب اکرام افراد فقیر، منجِّز وجوب اکرام زید بود. از الآن که خطاب آمد، منجزیتش را از دست می دهد. منجِّز ما یکی بود، اما منجّزیت و منجَّزهای ما ده تا بود. ظهور بعد از این که محقق شد، آن ظهور تا ابد باقی می ماند.

ص: ۱۲۹

این، معنای تقـدیم مقیـد بر مطلق است؛ یعنی این حجیت ها انحلالی است، وقتی که مقیـد می آیـد، به مقـدار آن مقید، از این حجیت رفع یـد می کنیم و دیگر بقاءً حجت نیستند. پس حقیقت «تقییـد» به این معنی است که به مقدار مقید، از حجیت مطلق بقاءً رفع ید می شود.

مهم وصول است نه صدور

البته از زمان وصول مقیـد است که حجت از حجیت می افتـد، نه از زمان صـدور مقیـد؛ صدور مقید، با وصول مقید فرق دارد؛ مثلاًـ امـام فرموده: «لاـتکرم زیـداً»، این مقیـد اگر فردا به من برسـد، حجیتش ولو فردا به من برسـد، «اکرم الفقیر» از الآن به بعد حجت نیست. معصیت، مخالفت با تکلیف منجز است. تجری، مخالفت با حجت واصل است.

بلکه تمام معیار، فقط وصول است، اگرچه صدوری در کار نباشد. ورود اصلاً مهم نیست. اگر راوی گفت: «لاتکرم زیداً» ولی در نقلش اشتباه کرده بود و امام اکرام خالد را استثناء کرده بود، در این صورت هم همین که راوی گفت: امام فرمود: «لاتکرم زیداً»، ظهور در اکرام زید از حجیت می افتد، چه امام فرموده باشد و چه نفرموده باشد.

هذا تمام الکلام در جهت ثانی که معنای تقیید باشد.

جهت ثالثه: فی تقدیم التقیید علی غیره

در بحث «تعـارض ادله» جمع عرفی که بحث می شود، انحائی دارد. گاهی یک خطاب مطلقی داریم و یک مطاب مقیـد. علما دائماً مطلق را بر مقیـد حمـل می کننـد که اسـمش تقییـد است. تقییـد، یکی از افراد جمع هـای عرفی است. اگرچه در این دو خطـاب جمع هـای دیگر هم ممکن است، اما تقییـدمی کننـد. اگر شارع فرمود: «أکرم الفقیر» بعـد فرمود: «لایجب اکرام زیـد»، علمـا خطـاب اول را حمـل بر مقیـدمی کننـد. اینجا جمع عرفی دیگری هم ممکن است؛ که مثلاً مراد از «أکرم» وجوب نیسـت بلکه استحباب است.

ص: ۱۳۰

چرا تقییـد را بر جمع های عرفی دیگر مقـدم می کنند؟ وجوهی ذکرشده، به یک وجه اکتفامی کنم: این نحوه محاوره (تقیید) شایع است، این غلبه منشأ تقدیم یک جمع عرفی بر جمع های عرفی دیگر می شود.

سؤال: آیا از دَیـدَن شارع (که احکام را به تدریـج می گویـد و یک مطلق را یکباره با تمام قیودش نمی گوید) نمی فهمیم که باید حمل بر مقید کنیم؟

پاسخ: اگر دَیدن شارع را بپذیریم که بر تدریج در احکام است، قرینه است، ولی ما آن مبنا را خیلی قبول نکردیم.

هذا تمام الکلام فی هذا الفصل

فصـل سوم تمـام شـد، بحث مطلق و مقیـد هم تمـام شـده. لکن چون مرحوم آخونـد «مجمـل و مبین» را از فصول مطلق و مقید قرارداده، ما هم به تبع ایشان به عنوان آخرین فصل مطق و مقیـد می آوریمش. شایـد به خاطر شدت اختصار بوده که یک باب برایش بازنکرده. الفصل الرابع فی المجمل و المبین، إن شاءالله شنبه.

مطلق و مقید (فصل چهارم مجمل و مبیَّن / اجمال در مدلول تصوری و طریق رفع آن) ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مطلق و مقید (فصل چهارم: مجمل و مبیَّن / اجمال در مدلول تصوری و طریق رفع آن)

الفصل الرابع: فی المجمل و المبین

مجمـل و مبین، در نزد علمای اصول، معنای اصـطلاحی نـدارد، مرادشان همان معنای لغوی و عرفی است. مجمل، یعنی مبهم و ناواضح. مبیَّن، مقابل مجمل است.

مباحث مجمل، مقـدمه است برای رفع اجمال. اجمال تارتاً در مـدلول تصوری است، و تارتاً در مـدلول تصدیقی است. بنابراین در دو مقام بحث می کنیم. لکن قبل از این دو مقام، باید مقدمه ای راجع به خود مدلول تصوری و تصدیقی عرض کنم.

ص: ۱۳۱

مقدمه: مدلول تصوری و تصدیقی

بحث مـدلول تصوری و تصدیقی را در اینجا به اجمال می گویم، مبحث «مدلول تصدیقی» یک بحث مبسوطی دارد، در بحث «ظهورات» مبسوطاً خواهم گفت. مـدلول را تقسـیم کرده انـد به تصوری و تصـدیقی، مـدلول تصـدیقی را تقسـیم کرده انـد به استعمالی و جدی.

مدلول تصوری

در مـدلول تصوری، مطـالبی که می گویم، مطـالبی است که تماماً مشـهور به آن قائلنـد. مشـهور قائلنـد که تمام الفاظ و دوالّ لفظی مـا، برای یـک معنـایی وضع شـده که آن معنا، یا معنای اسـمی است، یا معنای حرفی است. پس بنابراین در علم «اصول» دال لفظی دائماً منقسم می شود به دو قسم: یا دال اسمی است، یا دال حرفی است.

اصولیین معتقدنـد که در دالّ اسـمی، ذهن مـا دائماً اینچنین عمل می کنـد که هر گاه یک دال اسـمی را می شـنویم، بلافاصـله صورت معنا و موضوع له به ذهن ما می آیـد. و هر وقت که یک دال حرفی را می شـنویم، خود معنا یا فردی از معنا به ذهن ما می آید.

پس مدلول تصوری، طبق نظر مشهور، یکی از این سه تاست: یا صورت معناست در دال اسمی، یا خود معناست در دال حرفی، یـا فردی از معنـاست در دال حرفی؛ چـون در دال حرفی مشـهور معتقدنـد: خـود معنـا به ذهن می آیـد، و بعضـی از اعلام(1) معتقدند: فردی از معنا به ذهن می آید.

در یک مثال تطبیقش کنم: شـما وقتی می گوییـد: «زیـد عادل»، در این کلام، چهار تا دال لفظی داریم: زیـد، ماده ی کلمه ی عادل، هیئت کلمه ی عادل، و هیئت جمله ی «زیـد عادل». مشـهور، تنوین را جزء علائم می دانسـته اند. دو دال اسـمی هسـتند: زید و ماده ی «عادل». دو دال هم حرفی هستند: هیئت «عادل» و هیئت جمله.

۱- (۱) - اگر اشتباه نکنم، مرحوم اصفهانی است.

مدلول تصدیقی

قبلًا توضیح دادم که یک لفظ نمی تواند مدلول تصدیقی داشته باشد، اما می توانیم تصدیقاتی داشته باشیم که مربوط به ظاهر حال و فعل گفتاری و دیگر قرائن باشد. منظورمان از مدلول تصدیقی، همین تصدیقات است.

وقتی کلامی را می شنویم، سه دسته تصدیقات برای ما پیدامی شود:

دسته ی اول: تصدیقاتی که هیچ ربطی به مضمون کلام ندارد؛ مثلاً متکلم، مرد است، جوان است، مریض است، و امثال ذلک.

دسته ی دوم: تصدیقاتی که مرتبط با مضمون کلام است اما مربوط به شخص این مضمون نیست؛ مثلًا از حرف زدنش می فهمیم که آدم بی سواد یا بی ادب است. این را از لحنش نفهمیده ایم، بلکه از مضمونش و از حرف های زشتش فهمیده ایم.

دسته ی سوم: تصدیقاتی که شخص مضمون در این تصدیقات اثرگذار است؛ یعنی این تصدیقات، از شخص این کلام فهمیده می شود.

در «منطق» به این سه دسته تصدیقات، مدلولات تصدیقیه ی کلام گفته می شود. ولی در علم «اصول» مقصود از «مدلول تصدیقی» فقط قسم سوم است؛ تصدیقاتی که از شخص کلام فهمیده می شود.

مدلول استعمالی

مدلول تصدیقی، به دو قسم تقسیم می شود: استعمالی و جدی. در مدلول استعمالی و جدی، تعریف واحدی نداریم؛ یعنی تعاریف کثیره ای ذکر شده برای این دو مدلول. بحثش چون آنجا مفصلًا می آید، اینجا فقط مختار خودمان را می گویم.

مدلول استعمالی: هر لافظی و هر متکلمی وقتی تلفظ به لفظی می کند، چه آن دالْ لفظی اسمی باشد و چه حرفی باشد، الفاظی را که القامی کند، با توجه به معنا آن لفظ را می گوید، اینطور نیست که فقط سجع و قافیه را بسنجد. اولین مرحله از مدلول تصدیقی، این است که سامع می فهمد این متکلم و لافظ، این لفظ را با توجه به کدام معنا به کار برده است. تصدیق به این که متکلمْ این لفظ را به لحاظ کدام معنا به کار برده است را «مدلول استعمالی» یا «مدلول تصدیقی اول» یا «مدلول تصدیقی استعمالی» می گویند. لذا ما در مدلول استعمالی همیشه می گوییم: متکلم با توجه به معنا این لفظ را به کار برده است. بر خلاف «مدلول تصوری» که حتی اگر از دیوار هم صادربشود، مدلول تصدیقی دارد.

کسی که خواب است مدلول تصدیقی به معنای مصطلح اصولی ندارد.

مدلول جدی

تمام تصدیقاتی که برای ما پیدامی شود که اولاً مربوط به شخص این کلام است و ثانیاً مدلول استعمالی هم نیست، مدلول جدی است.

المقام الاول: الاجمال فی المدلول التصوری

یک لفظی که می شنویم، تارتاً مدلول تصوری اش مبیَّن است؛ یعنی خود صورت معنا به ذهن می آید. و تارتاً به این صورت نیست. پس اجمال در مدلول تصوری، به این معناست که لفظی که می شنویم، صورت معنای آن به ذهن ما نمی آید.

اقسام اجمال در مدلول تصوری

اجمال در مدلول تصوری، سه قسم است:

قسم اول: جهل بسیط

تارتاً اصلاً صورت معنایی از معنای موضوعٌ له یا معنای عرفی به ذهن نمی آید مثل این که کسی به ما بگوید: «رأیت خالدا» و ما اصلاً نمی دانیم: «خالد کیست؟»!

قسم دوم: صورت مبهم

قسم دوم این است که صورت معنا به ذهن می آید، اما صورت مبهمی است؛ مثل «غنا». چه این ابهام، در نزد عرف باشد (چون ما ابهام در عرف را هم قبول کرده ایم)، و چه فقط در نزد سامع باشد. پاره ای از اصطلاحات علوم مثل «وحدت وجود» یک لفظ مصطلحی است، اما خود معنا فی نفسه یک معنای مبهمی است. یا مثل «هرَج» یا «قلیل» یا «کثیر»؛ معنای عرفی اش مبهم است؛ قدر متیقَّنش را می فهمند، ولی حواشی مبهمی دارد که عرف هم نمی فهمد.

قسم سوم: چند صورت

قسم سوم این است که به جای یک صورت معنا یا یک معنا، چند صورت به ذهن مان می آید بدون این که این چند صورت، مدلول استعمالی اش معین باشد؛ مثل این که متکلم بگوید: «رأیت زیدا» و زید اسم است برای سه نفر و هر سه نفر هم به ذهن من می آید، اینجا مدلول تصدیقی استمعالی اش هم مجمل است.

اگر لفظی مدلول استعمالی اش معین باشد، اجمال تصوری ندارد.

مرجع برای رفع اجمال از این اقسام

وقتی با لفظی برخوردمی کنیم که اجمال تصوری دارد، برای رفع این اجمال باید چه کار کنیم؟

قسم اول: معنای عرفی یا لغوی

در قسم اول باید برویم سراغ عرف(۱) ؛ اگر «عرف» با «لغت» یکسان است، باید سراغ معنای لغوی برویم تا معنای مثلاً «صعید» را بفهمیم.

قسم دوم: این اجمال، برطرف شدنی نیست

اگر ابهام نزد عرف باشد، نمی شود اجمالش را برطرف کرد.

قسم سوم: متکلم

در قسم سوم، مرجع، جناب متکلم است؛ باید به متکلم و قرائن موجود رجوع کنیم.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول، إن شاءالله فردا واردمی شویم در مقام دوم.

مجمل و مبین / اجمال در مدلول استعمالی و جدی / و توضیح اصطلاحات مباحث حجج و امارات ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مجمل و مبین / اجمال در مدلول استعمالی و جدی/ و توضیح اصطلاحات مباحث حجج و امارات

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه ی گذشته انحاء اجمال در مدلول تصوری را بحث کردیم، به مقام دوم رسیدیم.

المقام الثانی: الاجمال فی المدلول التصدیقی

در اجمال در مدلول تصدیقی، گفتیم که مدلول تصدیقی دو قسم است: استعمالی، و جدی.

مدلول استعمالی

مدلول استعمالی، تصدیق سامع است به این که متکلم، این الفاظ را به لحاظ این معانی استعمال کرده. گاهی این مدلول استعمالی برای ما مجمل است.

۱- (۲) - معنای عرفی، عبارت است از معنایی که منصرف إلیه است عند العرف. این معنای عرفی، ممکن است معنایی غیر از معنای موضوع له (معنای لغوی) باشد. اگر این معنای منصرف إلیه به حد وضع برسد، معنای عرفی لغوی است.

اگر از اجمال تصوری ناشی نشود

این مدلول استعمالی که مجمل است، تارتاً از اجمال در مدلول تصوری ناشی نشده؛ تارتاً فقط یک زید را می شناسم، وقتی «زید» را می شنوم، فقط ابن عمرو را تصورمی کنم، اما شک می کنم که: «آیا با توجه به معنایی که من می شناسم به کارش برد یا شخص دیگری در ذهنش بوده؟»، اینجا اجمال تصوری نداریم، اما اجمال استعمالی داریم.

اگر از اجمال تصوری ناشی بشود

گاهی اجمال استعمالی برای من ناشی می شود از اجمال تصوری؛ مثل این که جناب متکلم می گوید: «رأیت زیدا» و دو معنا به ذهن من می آید: ابن عمرو و ابن بکر، و این را هم نمی دانم که: «با توجه به معنای اول به کار برد یا با توجه به معنای دوم؟». اینجا اجمال استعمالی ریشه دارد در «اجمال در مدلول تصوری». بعدها ان شاءالله در بحث «ظهور» می آید که مدلول استعمالی، نقش مهمی در مدلول جدی دارد.

رابطه ی مدلول تصوری با مدلول استعمالی

تصور، دائرمدار انس است؛ لذا قهری است. ولی گاهی اجمال تصوری هست اما اجمال استعمالی نیست، به این معنای که در عین این که معنای لفظ روشن نیست، ولی مراد متکلم را می دانم. مثلاً کلمه ای به لحاظ عرفی مجمل است ولکن خارجاً می دانم که این مجتهد «غنا» را در این معنی به کار می برد. مجتهد بر اساس توهمی گمان کرده معنای غنا همین است، ولی من می دانم که اگرچه معنای غنا همین نیست، اما وقتی که این متکلم به این لفظ تلفظ کرد، به لحاظ این معنا به کار می برد.

سؤال: وقتی که ذهن انس با چند معنا دارد، وجه اجمالش چیست؟

پاسخ: مراد ما از «اجمال تصوری» یک تصور متعین است؛ اگر سه صورت به ذهن آمده، اجمالش از این جهت است که یک صورت معین به ذهن نیامده است. به عبارت دیگر: این لفظ، یک مدلول تصوری دارد که یکی از این سه تاست، ولی هر سه به ذهن من آمده است.

ص: ۱۳۶

پس رابطه شان عموم و خصوص من وجه است؛ اجمال گاهی در مدلول تصوری است ولی در مدلول استعمالی نیست (مثل همان مثال «غنا» که می دانم متکلم معتقد به فلان معناست.)، گاهی در مدلول استعمالی هست در مدلول تصوری نیست (مثل همان که فقط یک «زید» را می شناسم و لذا فقط یک تصور به ذهنم می آید اما احتمال می دهم متکلم زید دیگری را اراده کرده باشد.)، و گاهی در هر دو است (مثل همان که از لفظی که متکلم به کار برده معنایی به ذهنم نمی آید چون اصلاً معنای آن لفظ را نمی دانم.).

مرجع در هر یک از این دو قسم

مرجع، عین مدلول تصوری است؛ در مواردی مربوط به عرف می شود، در مواردی مربوط به متکلم می شود. عرف می گوید: می دانم که متکلم وقتی گفته: «قمار»، این معنا را با توجه به معنای عرفی استعمال کرده اما خود معنای عرفی نزد من نامعین است. اینجا مدلول استعمالی مجهول است اما به خود عرف برمی گردد. اما اگر متکلم گفته زید و من نمی دانم کدام زید است، باید به خود متکلم رجوع کنم. پس در مواردی که اجمال با مراجعه به عرف برطرف می شود، باید به عرف مراجعه کنم. و در مواردی که اجمال با مراجعه به عرف برطرف نمی شود، باید به متکلم مراجعه کنم.

مدلول جدی

خیلی وقت ها در مدلول استعمالی یا تصوری گیر نیستیم، بلکه بیشتر در مدلول جدی گیر هستیم؛ که مثلاً اطلاق اراده شده یا مقید؟ عموم اراده شده یا حصه؟ اجمال در مرتبه ی مدلول جدی، مثال زیاد دارد و مهم ترین بحث در مباحث اصول، همین مداليل جدی الفاظ است.

حقیقت و مجاز

ص: ۱۳۷

یکی از مثال های معروف اجمال در مدلول جدی، استعمال حقیقی و مجازی است.

مبانی حقیقت مجاز

در استعمال حقیقی و مجازی، سه نظریه هست:

نظریه ی اول: اختلاف مجاز با حقیقت، در مدلول تصوری است. این نظریه را مرحوم آقای صدر پذیرفته، و البته از عجائب است!

نظریه ی دوم: مشهور ولو تصریح نکرده اند، ولی می شود به آنها نسبت داد که اختلاف حقیقت و مجاز، در مدلول استعمالی است، ولو خیلی دقت نکرده بودند که ببینند: «فارغ این دو استعمال چیست؟».

نظریه ی سوم: روی نظریه ی سکّاکی، اختلاف شان در مدلول جدی است.

مختار: مدلول جدی الا در باب اشتراک

روی مختار خودم هم اختلاف بین این دو، دائماً در مدلول جدی است؛ ما از کسانی هستیم که معتقدیم قرینه دائماً در مدلول جدی تصرف می کند. فقط یک مورد را قائلیم در مدلول استعمالی تصرف می کند؛ و آن، قرینه ی در باب «اشتراک» است؛ اگر در باب «مشترک لفظی» قرینه ای به کار برد، قرینه در مدلول استعمالی تصرف می کند. مثلاً متکلم می گوید: «رأیتُ زیداً فی المسجد» و به قرینه ی «فی المسجد» می فهمیم ابن عمرو را اراده کرده؛ چون ابن بکر هیچ وقت به مسجد نمی رود. در غیر از این مورد، در مدلول جدی تصرف می کند؛ مثلاً وقتی متکلم می گوید: «رأیتُ اسداً» و نمی دانم استعمالش مجازی است یا حقیقی، روی مختار ما اجمال در مدلول جدی است.

طرق رفع این اجمال

هر کجا که اجمال در مدلول جدی ناشی بشود از اجمال در مدلول استعمالی و مرجعیت در رفع اجمالِ آن مدلول استعمالی عرف باشد، مرجعیت در رفع اجمال مدلول جدی هم عرف است. اگر اجمال ما برنگردد به اجمال استعمالی، یا برگردد و مرجع متکلم باشد، در هر دو صورت، مرجعیت با خود متکلم است. پس هر کجا که مرجعیت در رفع اجمالْ عرف باشد، باید به عرف رجوع کنیم. در غیر این صورت، مرجعْ خود متکلم است.

هذا تمام الکلام فی المجمل و المبیّن، و بالتبع فی المطلق و المقید، و بالتبع فی مباحث الالفاظ.

المبحث السادس: فی الحجج و الأمارات

مقدمات

جایگاه و اهمیت این مبحث

در گذشته گفتیم که مرحوم آخوند، مباحث کتاب را هشت مبحث قرارداده، سه تا از این مباحث، حجت و اصل عملی است که معروف شده به «اصل عملیه». تا اینجا مباحث الفاظ کلًا تمام شد. إن شاءالله می خواهیم واردبشویم در مباحث حجج. و جدی ترین مباحث علم اصول، از این به بعد است؛ چه به لحاظ نظری و دقت و پیچیدگی مباحث، و چه به لحاظ کاربردش در فقه.

توضیح اجمالی حجت و اماره

قبل از ورود به بحث، این عنوان بحث را اجمالاً(۱) توضیح بدهم و بعد وارد بحث بشوم. «حجت» در اصطلاح اوصولی یعنی چی؟ «اماره» یعنی چه؟

حجت

«حجت» معانی مختلفی دارد؛ در علم «اصول»، «حجت»، یعنی «ما یکون منجِّزاً أو معذِّراً».

«منجِّز»، یعنی چی؟ در لسان اصولیین احکام شرعی را به دو دسته ی وضعی و تکلیفی تقسیم می کنند، و احکام تکلیفی را به دوسته ی لزومی و غیرلزومی تقسیم می کنند، و حکم تکلیفی لزومی را تقسیم می کنند به وجوب و حرمت. در تمام احکام شرعی، فقط همین دو حکم را داریم که متصف می شود به وصف «تنجز». غیرمنجَّز، یعنی معذَّر.

این مطالبی که در «وجوب» می گویم، بعینه در «حرمت» هم می آید. مکلف وقتی که با یک وجوبی مخالفت می کند، در این مخالفتش، اگر مستحق عقوبت باشد، آن وجوب بر او منجَّز است. اگر مستحق عقوبت نباشد، غیرمنجز است. مستحق عقوبت باشد، یعنی عقوبت خداوندی نسبت به او قبیح نیست. اگر عقوبتش قبیح باشد، استحقاق عقوبت ندارد.

۱- (۱) - این که عرض کردم: «اجمالاً»، به این خاطر است که بحث «حجت» عن قریب مفصلاً خواهدآمد.

مرادشـان از قبـح و عـدم قبـح، چیسـت؟ سه حسن و قبـح داریم: عقلی، عقلاـئی، و عرفی. مراد، اولی یـا دومی است. وقـتی می گویم: «عقوبتش قبیح است»ِ، یعنی عقلاً یا عقلائاً قبیح است.

حکم عقلا به حسن و قبح، دائرمدار حفظ نظام اجتماعی است؛ لذا اگر آب بینی تان را در کلاس بیندازید، عقلائاً قبیح نیست، فقط عرفاً قبیح است.

حجت عقلی و شرعی

پس تنجیز و منجّزیت، از امور واقعی است. حجیت، یعنی منجزیت و معـذریت، و منجزیت و معـذریت هم از امور واقعی است. لکـن این حجیت که از امـور واقعی است، همـانطور که قبلاًـ هم گفته ایم، امـور واقعی دو دسـته است: واقعیِ اعتبـاری، واقعیِ واقعی. واقعی واقعی، یعنی در طـول اعتبـار نیست مثـل مـالیت یـک قطعه طلاـ واقعی اعتبـاری، یعنی در طول اعتبـار است مثل مالیت اسکناس.

منجزیت، دو تـاست: واقعی واقعی، مثل منجزیت قطع. منجزیت واقعی اعتباری، مثل منجزیت خبر واحـد. پس «حجت» دو قسـم اسـت: حجـت شـرعی و حجـت عقلی؛ مرادشـان از «حجت عقلی»، یعنی هر منجِّز یـا معـذِّری که منجزیتش واقعی واقعی است؛ یعنی در طـول یـک اعتبـار و جعـل نیست، مثـل قطع. «حجت شـرعی»، یعنی هر حجـتی که حجیتش واقعی اعتبـاری است، مثل حجیت خبر واحـد. پس حجت، یعنی منجِّز و معـذِّر. حجیت دو قسم است: عقلی و شـرعی. حجت عقلی، منجِّزیت و معذِّریتش واقعی واقعی است، اما حجیت شرعیه حجیت و تنجیز و تعذیرش واقعی اعتباری است در طول اعتبار است.

در اصـطلاح اصولی به «حجت شـرعی»، «اماره» می گویند. به حجت عقلی اماره نمی گویند. اماره یعنی حجت شـرعی. پس تا اینجا روشن شد که «حجت» یعنی منجِّز و معذِّر، و «اماره» یعنی منجِّز و معذِّر شرعی.

ص: ۱۴۰

سؤال: این تعریف ها آیا مهم است؟

پاسخ: خیلی مهم است؛ اگر کسی قبح عقلی را منکر شد، تمام منجزیت ها واقعی اعتباری است.

حجت بالمعنی الأعم و بالمعنی الأخص

پس اماره (که فقط «حجت شرعی» را می گویند)، اخص از حجت (اعم از عقلی و شرعی) است. لکن برای حجت که به معنای منجِّز و معذِّر است، یک اصطلاح دیگری هم هست که اماره آن اصطلاح را ندارد. و آن، عبارت است از شمول «اصل عملی». اصل عملی، عبارت است از یک حکم طریقی. اصل، یا منجز است یا معذر است. اما برای حجت، یک اصطلاح دیگری هم داریم؛ گاهی در قبال اصل عملی می گویند: «حجت». پس حجت به معنای منجز و معذر است، به معنای اعم شامل اصل هم می شود، و به معنای اخص شامل اصل نمی شود. در بحث های ما چون قسیم اصول عملیه است، پس به معنای دوم است و شامل اصل عملی نمی شود؛ چون مبحث ششم راجع به حجج و امارات است، و مبحث هفتم راجع به اصول عملیه است. پس مراد ما از «حجت» معنای اخص است که شامل اصل عملی نمی شود.

پس حجت بالمعنی الأعم سه فرد را شامل می شود: حجت عقلی که اسم ندارد، حجت شرعی که اسمش «اماره» است، و اصل. و حجت بالمعنی الاخص فقط دو قسم را شامل می شود که عبارت است از حجت عقلی و اماره، شامل اصل عملی نمی شود. و در این مبحث، مقصودمان از حجج و امارات، بالمعنی الأخص است.

بحث های پیش رو

مشهور نزد اصولیین در باب «حجج» این است که ما یک حجت عقلی داریم و مجموعه ای از حجج شرعیه. حجت عقلی، قطع است. حجج شرعیه هم امارات است. به همان ترتیب کفایه، حججی که حجت است یا آنچه گفته شده حجت است را مطرح می کنیم. الا این که در لا به لای این مباحث، موردی مطرح می شود که حجت نیست؛ در جای خودش توضیح می دهم که «سیره ی عقلا»، نه اصل است نه اماره است نه حجت. البته به لحاظ علم اصول، استطرادی نیست، به لحاظ مباحث «حجج» استطرادی است؛ جزء مسائل علم اصول هست، ولی جزء مسائل «حجج» نیست.

یک مبحث دیگر اضافه می کنیم که «اطمینان» است؛ در «اطمینان» نزاع است که: آیا حجت عقلی است یا حجت شرعی است؟ مشهور بین علما این است که جزء حجج شرعیه است. بعضی گفته اند: اگر از حجج عقلی باشد، ملحق به قطع می شود. اگر از حجج شرعیه باشد، ملحق به حجج شرعیه می شود مثل ظهور مثل خبر ثقه و امثال اینها.

اینها مباحثی است که به ترتیب کفایه، از «قطع» شروع می کنیم، به اضافه ی این دو بحثی که در «کفایه» نیامده؛ سیره ی عقلا و اطمینان.

حجج و امارات (قطع / جهت اولی حجیت قطع / مقام اول مراد از حجیت) ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / جهت اولی: حجیت قطع / مقام اول: مراد از حجیت)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز مقدمه ای عرض کردیم در تعریف حجت و اماره.

قطع

اولین حجتی که می خواهیم وارد بحثش بشویم، قطع است. در بحث «قطع» در جهاتی بحث می کنیم، و قبل از ورود به این جهات، عنوان قطع را توضیح می دهم.

توضیح عنوان قطع

قطع در اصطلاح اصولی عبارت است از تصدیق و اعتقاد جزمی، به نحوی که احتمال خطا را در آن نمی دهیم. در مقابل قطع، «احتمال» را داریم که با توجه به مراتبی که دارد، اسم های مختلفی دارد: اگر احتمال مرجوح باشد «وهم» است، احتمالی که دو طرفش مساوی باشد «شک»، احتمال راجح «ظن» است. اطمینان، از افراد ظن است؛ ظن قریب به قطع را «اطمینان» گویند.

احتمال مقابل قطع

احتمالی که مقابل قطع است را اصطلاحاً «احتمال نفسانی» می گویند. «قطع» هیچ گاه با «احتمال نفسانی بر خلاف» قابل جمع نیست.

ص: ۱۴۲

مراد از «احتمال عقلی» امکان است. «احتمال نفسانی بر خلاف قطع» قابل جمع با «قطع» نیست، اما «قطع» با «احتمال عقلی بر خلاف» قابل جمع است. مثلاً من قطع دارم به عدالت زید؛ نفسیاً احتمال عدم عدالت را در زید نمی دهم، احتمال خطا در قطع

خودم را هم نمی دهم. اما احتمال عقلی خلاف، با قطع جمع می شود؛ اگر بپرسند: امکان عدم عدالت زید هست؟ می گویم: بله، امکانش هست؛ یعنی اگر زید عادل نباشد، تناقضی لازم نمی آید، ولو من نفسیاً احتمال خطا در قطعم را نمی دهم.

فقط یک مورد است که نه «احتمال نفسانی بر خلاف» و نه «احتمال عقلی بر خلاف»، هیچ کدام با «قطع» جمع نمی شود، و آن در جایی است که «قطع» به «استحاله» تعلق بگیرد؛ اگر کسی بگوید: «قطع دارم به استحاله ی تناقض»، نمی تواند حتی احتمال عقلی و امکان خلافش را بدهد. فقط همین یک مورد استثناست که نمی توانیم احتمال خلاف واقع را بدهیم. اگر کسی گفت: «من قطع دارم به استحاله ی وجود شریک الباری»، اگر بپرسیم: «امکان دارد این قطعت خطا باشد؟»، می گوید: «امکان ندارد»؛ چون «امکان خطا» با «قطع به استحاله» جمع نمی شود.

تأثیر «مطابقت با واقع» و «منشأ» در قطع اصولی

در منطق دو نوع تصدیق داریم: جزمی و ظنی؛ تصدیق جزمی یعنی قطع، و تصدیق ظنی یعنی ظنّ.

قطع در اصطلاح اصولی، تصدیق و اعتقاد جزمی است؛ چه مطابق واقع باشد یا مخالف با واقع باشد، در اصول وقتی بحث از «قطع» می کنیم، اصلاً مرادمان قطع مطابق واقع نیست. مثلاً ـ وقتی می گوییم: «قطع حجت است»، منظورمان مطلق قطع است؛ اگرچه مخالف با واقع باشد، و از هر منشأی که ناشی شده باشد. پس نه منشأش مهم است، و نه مطابقت و عدم مطابقتش مهم است.

ص: ۱۴۳

فرق بین قطع و علم

فرق بین کلمه ی «قطع» و «علم» در چیست؟ «علم» دارای دو معناست:

عند الاصولیین

«علم» در معنای اصطلاحی عند الاصولیین مرادف با «قطع» است؛ در علم «اصول» هر گاه کلمه ی «علم» را استعمال کنیم و قرینه ای بر خلاف نباشد، مقصود همان «قطع» است.

عند العرف

اما «علم» یک معنای عرفی دارد که معنای عرفی علم با معنایی که از قطع گفتیم، اختلاف دارد؛ اختلافش به عموم و خصوص من وجه است.

شمول اطمینان

در معنای عرفی، «علم» شامل «اطمینان» هم می شود؛ یعنی در عرف، «اطمینان» از افراد «علم» است نه از افراد «ظنّ». در علم «اصول» از «اطمینان به عدالت زید» تعبیر به «علم» نمی کنیم، ولی در عرف اگر شخصی اطمینان به عدالت زید داشته باشد، از «علم» استفاده می کند.

شمول قطع خاطئ

قطع دو قسم است: قطع مصیب، و قطع خاطئ. در «اصول»، هم به قطع مصیب قطع می گوییم و هم به قطع خاطئ، ولی در معنای عرفی، به قطع خاطئ «علم» نمی گویند؛ به جاهل مرکب نمی گویند: «عالم است»، می گویند: «قاطع است». در عرف نمی گوییم: «عالم است به این که خدا نیست»، می گوییم: «قاطع است که خدا نیست».

خلاصه

پس «علم» در اصطلاح اصولی همان «قطع» است، و در معنای عرفی، دو فرق با «قطع» دارد: «اطمینان» را شامل می شود، و «قطع خاطئ» را شامل نمی شود، پس «علم» در معنای عرفی نسبت به «قطع» عموم و خصوص من وجه است.

منطقیون «یقین» دارند؛ «یقین» یک اصطلاح سومی است. «یقین» در کلمات اصولیین مرادف با «قطع» است نه با «علم». لکن آنچه در اصول رایج است، علم و قطع است که هر دو به معنای قطع است؛ یعنی تصدیق جزمی.

البحث عن القطع یقع فی جهات

جهت اول: حجیت قطع

در جهت اول، حجیت قطع را بحث می کنیم. و بحث از حجیت قطع، یقی فی مقامات:

المقام الاول: مراد از حجت و حجیت

تعریف حجت

مراد ما از حجت و حجیت چیست؟ حجیت را با توجه به همان معنای متعارف بین اهل علم به کار می بریم؛ گاهی برای حجت یا حجیت معانی ای گفته شده که متداول نیست و به این معنا به کار برده نمی شود. ما معتقدیم همه ی این تعاریف را می توانیم تحت تعریف واحدی داخل کنیم، و بعد برای آن تعریف، اقسامی را ذکرکنیم. آن تعریف واحد عبارت است از: «ما یصح الاحتجاج به». این، یک معنای واحدی است که جامع جمیع افراد «حجت» است.

کلمه ی «احتجاج» با کلمه ی «حجت» هم خانواده است؛ می خواهیم آن معنای مرکوز در ذهن مان را تشریح کنیم، لذا اشکال دور واردنمی شود.

یکی از اقسام «ما یصح الاحتجاج به» همان «معذِّریت و منجِّزیت»ی است که دیروز گفتیم.

اقسام حجت

به اعتبار مصحِّح (مَن کان عنده صحیحا) حجت تقسیم می شود به شش قسم: حجت منطقی، علمی، عقلی، عقلایی، عرفی، و بالاخره حجت شرعی. یعنی مصحِّح، یا منطق است یا علم است یا عقلاست یا عرف است یا شرع است.

۱- حجت منطقی

حجت منطقی، یعنی «ما یصح عند العقل النظری الاحتجاجُ به». اسم این قسم اول را که حدوسط در عقل نظری هست، «منطقی» گفتیم، تا با حجت عقلی که منظورمان عقل عملی است اشتباه نشود.

در «منطق» فقط و فقط یک حجت داریم، و آن قیاس است؛ برای اثبات یک گزاره یا قضیه، فقط می توانیم به قیاس احتجاج کنیم. «قیاس» (چه استثنائی و چه اقترانی) عبارت است از حجتی که مفید قطع و یقین است؛ یعنی محال است قیاس صحیح باشد ولی نتیجه خاطئ باشد.

قیاس کی صحیح است؟ به لحاظ «صورت»، صورتش بایـد به یکی از صورت های چهارگانه برگردد. به لحاظ «ماده»، یا باید بدیهی باشد یا باید منتج از بدیهی باشد.

اما دو قیاس دیگر در منطق داریم: استقرا(۱) ، و تمثیل. ولی این دو، حجت نیستند.

۲- حجت علمی

«حجت علمی» حجتی است که در علوم، به آن احتجاج می شود، مثلاًـ در علوم تجربی «حجت» استقرا است؛ مثلاًـ در علم فیزیک می گویند: «هر فلزی در اثر حرارت، منبسط می شود.»، حجت این گزاره، استقراء است. یا مثلاً در علم ادب قول شعر شاعر جاهلی حجت است، یا از آیه ی قرآن استفاده می کنند، ولی مثلاً به اشعار بعد از جاهلیت یا به روایت نمی توان استدلال کرد؛ چون روایت هم ثابت نیست که کلام معصوم باشد، کلام نبوی هم مؤید است.

فرق «تجربه» با «استقراء» این است که تجربه، استقرایی است که خودمان ایجادمی کنیم مثلاً صد فلز را داغ می کنیم. اما استقرا یک جاهایی دارد که تجربه نیست؛ مثلاً نگاه می کنیم ببینیم: کلاغ ها چه رنگی هستند، کاری نمی کنیم. «تجربه» را وقتی به کار می برند که ما خودمان آن کار را انجام دهیم، اما استقرا فقط مشاهده است.

اشکال: آیا حجتی که در «منطق» استفاده می شود (که همان حجت منطقی است)، حجت علمی است؟

پاسخ: منطق، به یک معنایی علم نیست، یک نحوه ضابطه ای است که بر همه اِشراف دارد. فلسفه حجت مستقل ندارد؛ یعنی تمام ادله ای که در منطق یا فلسفه به کار گرفته می شود برای اثبات یا ابطال یک گزاره، دائماً قیاس است.

ص: ۱۴۶

۱- (۱) - در پرانتز بگویم: مراد از استقرا، استقرای ناقص است؛ چون استقرای تام، از افراد قیاس است.

۳- حجت عقلی

مراد از «حجت عقلی» عقـل عملی است؛ یعنی ما بر اساس عقل عملی، احتجاج می کنیم. مراد از «عقل عملی»، بر اساس حسـن و قبـح عقلی است. برای مثـال، می گـوییم: «قطـع حجت بر تکلیـف است، و قطـع حجت بر تکلیف نیست.»، این «حجت» عقلی اسـت؛ دائمـاً بـه حسن و قبـح برمی گردد؛ یعنی عقـوبت بر مخـالفت این تکلیـف، قبیـح نیست. وقـتی می گوینـد: «ظن، حجت نیست.»، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف ظنّی قبیح است. به اینها حجت عقلی می گوییم، عقل عملی. در اصول اسـمش شده: «المنجِّز و المعذِّر».

۴- حجت عقلائی

حجت عقلاـئی، آن امری است که عرف (همه ی مردم) به آن احتجـاج می کننـد و منشأ صـحت این احتجاج، فقط حفظ نظام اجتمـاعی است؛ مثلاًـ به خبر ثقه احتجـاج می شود، به بینه احتجـاج می شود به ظهور احتجـاج می شود، و ریشه ی صـحت این احتجاج، حفظ نظام اجتماعی است؛ چون اگر نشود به خبر واحد احتجاج کرد، نظام اجتماعی به هم می ریزد.

۵- حجت عرفی

حجت عرفی، آن حجتی است که همه یـا بخشـی از مردم به آن احتجـاج می کننـد و ریشه اش حفـظ نظـام اجتماعی نیست. به کلمـات مـؤمنین و مقدسـین احتجـاج می کننـد ودیگران هم می پذیرنـد. در عرف طلبه هـا وقـتی نمی خواهیم اسـتدلال کنیم، تعریـف مرحـوم آخونـد را می آوریـم؛ و همه هم می پذیرنـد. این، یـک حجت عرفی است که بزرگـانِ یـک علم، قـول شـان حجیت پیـدامی کند. نهایت اشـکالی که به من می کنند، این است که بگویند: «حرف آخوند اشـتباه است»، اما کسـی به کلام من اشکال نمی کند. به اینها «حجت عرفی» می گویند.

۶- حجت شرعی

حجت شـرعی را چه بپـذیریم وجود دارد و چه نپـذیریم، تعریفش این است: آن حجتی که شارع بین خودش و بین عبد حجت قرارداده. مثـالش در فقه: ظنّ در بـاب رکعـات، یـا ظنّ در بـاب قبله حجت است. گفته شـده که در این دو بـاب، شـارع ظنّ را حجت قرارداده. اگر به ظن عمل کردیـد و اشـتباه بود، در روز قیامت به ظن احتجاج می کنیـد. اگر به ظن تان عمل نکردیـد و ظن تان درست بود، در روز قیامت خداوند بر شما احتجاج می کند.

ص: ۱۴۷

پس ماحصل بحث این شد: الحجت ما یصح الاحتجاج به. و به اعتبار مصحِّح و من یصح عنده، حجت شش مصداق کاملاً متفاوت دارد: منطقی، علمی، عقلی، عقلائی، عرفی، و شرعی.

فردا ببینیم قطع کدامیک از این شش تاست؟

قطع (حجیت قطع / مقام ثانی اثبات حجیت قطع / «قطع» متصف به «حجیت» نمی شود) ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (حجیت قطع / مقام ثانی: اثبات حجیت قطع / «قطع» متصف به «حجیت» نمی شود)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: در «قطع» در چند مقام بحث می کنیم، مقام اول «حجیت قطع» بود. گفتیم معنای عرفی «حجت»، «ما یصح الاحتجاج به» است. لکن حجت» به اعتبار «من یصح عنده» به شش قسم تقسیم می شود: منطقی، علمی، عقلی، عقلائی، عرفی، و شرعی.

معنای حجت در اقسام حجت

ادامه ی بحث امروز. در معنای عرفی «حجت» گفتیم: «ما یصح الاحتجاج به». و «احتجاج» هم عبارت است از «اقامه ی حجت بر امری». اگر در این شش مورد دقت شود، می بینیم که در این شش مورد، «حجت» به یک معنا به کار نرفته. در بعضی از این موارد، مراد از حجت «دلیل» است، و در بعضی موارد مراد از حجت «معذِّر و منجِّز» است، و در بعضی موارد حجت به هر دو معناست؛ یعنی هم «دلیل» است و هم «منجِّز و معذِّر» است.

تعریف منجِّز و معذِّر و تفاوت آن با «دلیل»

به هر دلیلی منجز نمی گوییم. منجِّز، عبارت از امری است که موجب تنجز تکلیف فعلی است. معذِّر، امری است که موجب تعذّر تکلیف فعلی است. پس در منجِّز و معذِّر» حتماً باید پای یک «تکلیف فعلی» در میان باشد تا بحث «منجِّز و معذّر معنی داشته باشد، اما «دلیل» اینطور نیست؛ دلیل بر حدوث عالم، یا دلیل بر وجود حق تعالی یا دلیل بر عصمت ائمه و انبیا، معنا ندارد که منجز و معذر باشد. پس هر دلیلی منجِّز و معذّر نیست، ولی هر منجِّز و معذِّری دلیل است.

ص: ۱۴۸

پس «احتجاج» که «اقامةُ الحجه» است، در بعضی موارد به معنای «اقامه ی دلیل» است و در بعضی موارد به معنای «اقامه ی منجِّز و معذِّر» است. در این شش مورد، کجا به معنای دلیل است؟

در این شش مورد، «حجت» در قسم اول و دوم به معنای «دلیل» است؛ در حجت منطقی اقامه ی دلیل می کنیم، و در حجت علمی هم «حجت» یعنی «اقامه ی دلیل». در حجت عقلی و عقلائی و شرعی، «احتجاج» به معنای «اقامه ی منجِّز و معذِّر» است؛

در حجت شرعی، «احتجاج» به معنای «اقامهُ المنجِّز أو المعذِّر» است.

حجت عرفی، به معنای اعم است؛ «حجت عرفی» که «ما یصح الاحتجاج به» است، و «احتجاج» هم به معنای «اقامه الحجه» است. پس «حجت عرفی» به معنای «ما یصح اقامه الحجه به» است. منظور از «حجت» در تعریف «حجت عرفی» یعنی «ما یصح اقامه الحجه به» تارتاً به معنای «دلیل» است و تارتاً به معنای «منجِّز و معذِّر» است؛ چون در احتجاجات عرفی، گاهی از دلیل برای اثبات یا ابطال استفاده می کنند، و گاهی برای «تنجّز و تعذّر» استفاده می کنند.

هر دلیلی حجت است، ولی هر حجتی دلیل نیست. مثلاً ظهور یا خبر ثقه حجت است، ولی دلیل نیست. اگر هم «دلیل» بگویند، به معنای عرفی اش نیست، به معنای اصولی اش است. منجز و معذر، یا در طول اعتبار نیست، حجت عقلی است. یا در طول اعتبار نیست، حجت شرعی یا عرفی است.

خلاصه

نتیجه ی بحث این شد که: حجت عبارت است از ما یصح الاحتجاج به. و مراد از احتجاج، اقامه ی حجت است. در حجت منطقی و علمی، «حجت» به معنای «دلیل» است. در حجت عقلی، عقلائی و شرعی، «حجت» به معنای «منجِّز و معذِّر» است. و در «حجت عرفی» به هر دو معنا استعمال می شود. پس «حجت» در معنای اصطلاحی، یا «دلیل» است یا «منجِّز و معذِّر». دلیل، عبارت است قضیه یا قضایایی که در اثبات یا ابطال قضیه ای از آن استفاده می شود. و «منجِّز و معذِّر» عبارت است از «ما یوجب تنجّز التکلیف الفعلی» یا «ما یوجب تعذّر التکلیف الفعلی».

ص: ۱۴۹

قطع کدامیک از این اقسام است؟

وقتی از «حجیت قطع» بحث می کنیم، منظورمان «منجِّزیت و معذِّریت» است. حجت منطقی و علمی، به معنای «منجّزیت و معذّریت» به کار نمی رفت، پس مراد از «حجیت قطع» حجیت منطقی و علمی نیست. پس مراد کدامیک از چهار حجیت دیگر است؟ عقلی؟ عقلائی؟ شرعی؟ یا عرفی؟

در «اصول» مراد از حجیت قطع، منجِّزیت و معذِّریت عقلی است. و چون رایج (قریب به اتفاق) بین اصولیین قول به منجزیت و معذریت بوده است، سه قسم دیگر یعنی عقلائی و عرفی و شرعی را بحث نکرده اند. لکن چون در بین متأخرین به صورت جدی در «حجیت قطع» قطع تشکیک شده، این بحث هم رایج شده که: «قطع» بر فرض که عقلاً حجت نباشد، آیا عقلائاً هم حجت است یا نه؟ شرعاً و عرفاً چطور؟ پس بحث ما در حجیت قطع، ابتداءً حجیت به معنای منجزیت و معذریت عقلی است. ما ابتدا بحث می کنیم که آیا عقلاً حجت است یا نه؟ سپس بحث می کنیم که: آیا عقلاً و عقلائاً و شرعاً هم حجت است یا نه؟ پس بحث ما، فعلاً در منجِّزیت و معذِّریت قطع است، بدون این که در طول هیچ اعتباری باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: فی اثبات حجیه القطع

در این مقام بحث می کنیم که: آیا «حجیت» برای قطع ثابت است؟ یا ثابت نیست؟ یا لااقل نمی شود اثباتش کرد؟

مراد از منجِّزیت و معذِّریت

ابتداءً منجزیت و معذریت را تفصیلاً توضیح بدهم.

تقسیمات حکم

علمای ما حکم شرعی را تقسیم کرده اند به احکام وضعیه (مثل طهارت و زوجیت) و احکام تکلیفیه، تکلیفیه تقسیم می شود به لزومیه (وجوب یا حرمت) و غیرلزومیه (ندب و کراهت). از طرف دیگر علما حکم را به جعل (حکم کلی) و مجعول (حکم جزئی یا فعلی) تقسیم کرده اند. مثلاً وجوب الصلاه علی المکلف، حکم کلی یا جعل است، یک حکم فعلی هم داریم؛ و آن وجوب فعلیِ صلات است بر زید. «حکم فعلی» با «حکم جزئی» مرادف است.

کدام احکام وصف تنجّز و تعذّر را قبول می کنند؟

منجِّز حکم را منجَّز می کند، و معذِّر حکم را معذَّر می کند. در این تقسیماتی که گفتیم، فقط دو حکم است که به منجِّزیت و معذِّریت متصف می شود: وجوب فعلی و حرمت فعلی. اگر این مایع نجس باشد، حرمت شرب این مایع بر من فعلی است. اگر الآن اذان ظهر گفته باشند، وجوب نمازظهر بر من فعلی است. اگر من مستطیع باشم و حج نرفته باشم، وجوب حج بر من فعلی است. اگر الآن ماه رمضان باشد، وجوب روزه ی امروز بر من فعلی است. غیبت زید نسبت به من حرمت فعلی دارد. پس از بین تمام این احکام، فقط دو حکم است که متصف به تنجز و تعذر می شود: وجوب فعلی، و حرمت فعلی. به جز وجوب و حرمت، هیچ حکم دیگری (چه وضعی و چه تکلیفی) وصف تنجّز و تعذّر را قبول نمی کند.

معنای تنجّز و تعذّر

معنای تنجّز و تعذّر چیست؟ اگر من یک حرمت فعلی داشته باشم و نسبت به آن وجوب یا حرمت قطع پیداکنم، قطع من این وجوب فعلی را منجَّز می کند این حرمت فعلی را منجَّز می کند؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت است؛ یعنی عقوبت الهی به خاطر مخالفت این تکلیف فعلی قبیح نیست.

گفتم: «اگر من یک وجوب یا حرمت فعلی داشته باشم»، به این «اگر» دقت کنید؛ یعنی اگر تکلیفی نباشد، نه قطع من به تکلیفْ منجِّز است و نه قطع من به عدم تکلیفْ معذِّر است. در اصطلاح علم «اصول» منجِّز، در جایی است که من تکلیف فعلی (وجوب یا حرمت) داشته باشم و قطع من به وجود آن تکلیف تعلق بگیرد. معذِّر، در جایی است که من تکلیف فعلی (وجوب یا حرمت) داشته باشم، و قطع من به عدم آن وجوب یا حرمت تعلق بگیرد. مثلاً قطع دارم که این مایع پاک است پس قطع دارم به عدم حرمت شرب این مایع، ولی فی علم الله نجس است، حرمت شرب فعلی این مایع نسبت به من معذَّر است. پس دائماً باید تکلیف فعلی داشته باشیم، بعد اگر به وجود این تکلیف فعلی قاطع شدم، آن تکلیف فعلی در حق من منجَّز می شود، و اگر به عدم آن تکلیف فعلی قاطع شدم، آن تکلیف فعلی نسبت به من می شود معذَّر، یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت نیست، یعنی اگر خداوند در روز قیامت به خاطر شرب نجس من را عقاب کند، فعلش قبیح است. پس تنجز و تعذر همیشه وصف تکلیف فعلی است.

ص: ۱۵۱

اگر فقیه قطع به تکلیف پیداکند، قطع فقیه، نه منجِّز است و نه معذِّر است. بعد توضیح می دهم.

خلاصه

پس «قطع حجت است»، یعنی منجز و معذر است؛ یعنی اگر کسی تکلیفی فعلی داشته باشد و برایش قطع به آن تکلیف پیدابشود، به برکت آن قطع، آن تکلیف فعلی در حقش منجَّز می شود. معنای معذَّریت تکلیف این است که اگر کسی تکلیف فعلی داشته باشد ولی برایش قطع به عدم تکلیف پیدابشود، آن تکلیف فعلی برای او منجَّز نیست؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت نیست؛ یعنی اگر خداوند در روز قیامت عقابش کند قبیح است. این، مراد از منجِّزیت و معذِّریت قطع است.

هنوز قائل به اثبات حجیت قطع نشده ایم، فقط معنای حجیتش را توضیح داده ایم.

«قطع» متّصف به «معذِّریت» نمی شود

در همین مقام، هنوز به اثبات حجیت قطع نرسیده ایم، دو اشکال مطرح شده بر حجیت قطع؛ یک اشکال، از استادمان مرحوم آقای تبریزی است، یک اشکال هم از خودمان است، اول اشکال ایشان را مطرح می کنیم:

اشکال مرحوم آقای تبریزی: معذِّر، جهل است نه قطع

مرحوم آقای تبریزی قائل است که قطع منجز نیست، فقط معذِّر است. من وقتی تکلیف فعلی دارم، و قطع به آن دارم، قطعم منجِّز است. اما وقتی تکلیف فعلی دارم و قطع بر عدم تکلیف دارم، مشهور و مرحوم آقای تبریزی قائلند که این تکلیفْ معذَّر است، اما این معذَّریت از کجا آمده؟ معذِّر این تکلیف، در نظر مشهور «قطع به عدم تکلیف» است، اما در نظر ایشان «جهل به تکلیف» است، و «قطع» کالحجر فی جنب الانسان است؛ چون اگر نسبت به عدم این تکلیف فعلی قاطع نباشم بلکه غافل باشم، این تکلیف برای او معذِّر است و معذِّرش هم جهلش است. پس معلوم می شود آنچه معذِّر بوده، قطع نبوده، بلکه جهل است. البته جهل را باید به یک معنای اعمی درنظربگیریم که شامل «غفلت» هم بشود. پس مرحوم آقای تبریزی «حجیت قطع» را فقط به معنای «منجِّزیت قطع» قبول دارد و معذَّریت تکلیف را از ناحیه ی «جهل به تکلیف» می داند نه از ناحیه ی «قطع به عدم تکلیف».

اشکال استاد: معذِّریت معنا ندارد

ما به مشـهور اشکالی داریم که اگر اشکال ما وارد باشد، اشکال استادمان ناتمام است؛ چون موضوعی برای اشکال ایشان باقی نمی ماند.

نظر مشهور در جاهل مرکب: حرمت فعلی هست

یک مقدمه بگویم. در جاهل مرکب آیا من حرمت فعلی دارم یا ندارم؟

مشهور علما (از جمله آقای تبریزی) گفته اند: من اصلاً حرمت فعلی ندارم؛ اگر کسی قطع پیداکند که این مایع پاک است، در عالم واقع، شرب این مایع برای این شخص حرام نیست و حرمت فعلیه ندارد.

مـا گفته ایم: معـذِّریت قطع، بـا این مبنـا متهافت است؛ چون اینها در فرض «جهل مرکب»، از طرفی می گوینـد: «به خاطر جهل مرکب، تکلیفی وجـود نـدارد.»، و از طرف دیگر می گوینـد: «قطع به عـدم تکلیف، معـذِّر است.» در حـالی که معـذِّریت فرع وجود تکلیف است. بنـابراین از طرفی به خـاطر «جهـل مرکب» می گوینـد: «تکلیفی نیست»، و از طرف دیگر به خـاطر «قطع به عـدم تکلیـف» می گوینـد: «تکلیف هست ولی در مخـالفت بـا آن معـذور است.». روی مبنـای قوم (که جاهـل مرکب تکلیف نـدارد) اگر قطع پیـداکردم به عـدم تکلیف، این قطع، رافع است نه معذِّر تکلیف موجود؛ در فرض «قطع به عدم تکلیف» اصـلاً تکلیفی نیست تا مخالفتی باشد که بگویم: «در مخالفت این تکلیف امام الله معذورم.».

مرحـوم آقـای تـبریزی به مشـهور می گویـد: درست است که در فرض «جهـل مرکب» تکلیـفْ معـذَّر است، امـا معـذِّریت این تکلیف، به خـاطر جهـل است نه به خـاطر قطع. مـا به مرحوم آقای تبریزی می گوییم: درست است که در «فرض جهل مرکب» استحقاق عقوبتی نیست، اما این عدم استحقاق، به خاطر عدم تکلیف است نه به خاطر این که جهلْ معذِّر تکلیف موجود است. در فرض «جهل مرکب» قطع به عـدم تکلیف، عـذر برای مخالفت با تکلیف موجود نیست؛ چون تکلیفی نیست، جهل هم عـذر نیست چون اصـلاً تکلیفی نیست. پس در فرض «قطع به عدم تکلیف» اصلاً تکلیفی نیست تا مخالفت با آن معنی داشته باشد تا معـذوریت در مخالفت با آن معنی داشـته باشد، و لذا اینجا اصـلاً معذِّریت معنا ندارد تا بخواهیم دنبال معذِّر بگردیم که: «قطع است یا جهل؟».

مختار در جاهل مرکب: تکلیف هست

بله، این فرمایش مرحوم آقای تبریزی، روی مبنای ما درست است؛ ما خلافاً للمشهور معتقدیم وقتی قطع دارم که حرام نیست، حرمتش در نزد من فعلی است ولی من معذورم. در این صورت آیا قطع ما معذِّر است یا جهل ما؟ اینجا فرمایش مرحوم استادمان را قبول داریم؛ که قطع معذِّر نیست، جهل معذِّر است. تکلیف فعلی ندارم، یعنی موضوع این تکلیف نیستم؛ اصلاً حرمت شرب خمر برای چنین مکلفی جعل نشده است.

نتیجه: مراد از «حجیت قطع» فقط «منجِّزیت» است

روی مسلک مشهور، قطع معذِّر نیست، اما جهل هم معذِّر نیست؛ چون تکلیفی نیست. بنا بر مختار خودمان تکلیف هست ولی معذِّرش خلافاً للمشهور وفاقاً للمرحوم «جهل» است نه «قطع». بنابراین بعد از این وقتی که می گوییم: «قطع حجت است»، یعنی منجِّز است. چون وقتی قطع به عدم تکلیف فعلی داریم، طبق مبنای مشهور اصلاً تکلیفی نیست تا معذَّریت برای چنین تکلیفی معنی داشته باشد، و طبق مختار ما تکلیف هست ولی معذِّرش «جهل» است نه «قطع». پس وصف «معذِّریت» علی کلا المبنیین (در وجود یا عدم تکلیف) وصف «قطع نیست، بنابراین از این به بعد هر وقت درباره ی حجیت قطع» صحبت می کنیم، منظورمان فقط «منجِّزیت قطع» است؛ چون «قطع» علی کلا المبنیین متصف به معذِّریت نمی شود.

قطع (مقام ثانی حجیت قطع / حجیت عقلیه / مقدمات بحث از حجیت عقلیه) ۹۵/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (مقام ثانی: حجیت قطع / حجیت عقلیه / مقدمات بحث از حجیت عقلیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حجیت قطع بود. ابتدا از «حجیت عقلیه»ی قطع بحث می کنیم. اگر ثابت نشد، «حجیت عقلائیه»ی قطع را بررسی می کنیم. اگر «حجیت عقلائیه» هم ثابت نشد، نوبت می رسد به «حجیت عرفیه». و «حجیت عرفیه» هم اگر ثابت نشد، نوبت می رسد به «حجیت شرعیه».

ص: ۱۵۴

گفتیم: حجیت قطع، به معنای «منجِّزیت» است؛ به این معنا که اگر مکلفی تکلیف فعلی داشته باشد و قطع به آن تکلیف هم داشته باشد، آن تکلیف در حق او منجَّز می شود؛ یعنی در اثر مخالفت با چنین تکلیفی استحقاق عقوبت دارد، یعنی عقابش قبیح نیست. و اگر قطع پیداکند به عدم تکلیف، آن تکلیف فعلی معذَّر است، اما همانطور که در جلسه ی قبل هم گفتیم، قطع نمی تواند معذِّر باشد. پس بحث ما فقط درباره ی اثبات «منجّزیت قطع» است. و بحث امروز ما در اثبات «منجِّزیت عقلیه ی قطع» است.

حجیت عقلیه

مقدمات لازم برای بحث از «حجیت عقلیه»ی قطع

برای اثبات «حجیت عقلیه»ی قطع، باید سه مقدمه را قبول کنیم. اگر این سه مقدمه را قبول کردیم، جا دارد بحث کنیم که منجز است یا نه. از این سه مقدمه، یک مقدمه اش مربوط می شود به حکمت و کلام، و دو مقدمه ی دیگر هم ارتباط دارد با حکمت و کلام. چون اصولیین متعرض دو مقدمه شده اند، من هم همان دو مقدمه را متعرض می شوم.

مقدمه ی اول این است که ما حسن و قبح عقلی را قبول کنیم، مقدمه ی دوم این است که وجوب اطاعت خداوند عقلی باشد. اگر این دو مقدمه را قبول کردیم، بعد می توانیم وارد این بحث بشویم که: «آیا قطع منجِّز است یا منجز نیست؟». آن مقدمه ی سوم که به تبع اصولیین از آن بحث نمی کنیم و تماماً مربوط به «حکمت» است، این است که: آیا خداوند فاعل مختار است یا غیرمختار؟ این مسأله، در «حکمت» محل نزاع است، در فقه و اصول مختاربودن خداوند مسلّم است.

مقدمه ی اول: حسن و قبح عقلی

ارتباط این دو مقدمه با بحث ما چیست؟ چرا اگر به این دو مقدمه معتقد نشویم، جایی برای بحث از «حجیت عقلیه»ی قطع باقی نمی ماند؟

مقدمه ی اول این است که ما معتقد بشویم به حسن و قبح عقلی. یکی از مباحثی که در «قطع» مطرح می شود، حسن و قبح عقلی است. حسن و قبح آیا دو امر واقعی است یا دو امر اعتباری است؟ همه قبول دارند که ما حسن و قبح اعتباری داریم، محل نزاع اینجاست که: آیا علاوه بر حسن و قبح اعتباری، حسن و قبح واقعی هم داریم؟ اگر گفتیم: «حسن و قبح واقعی هم داریم»، نتیجه این می شود که عقل می تواند ادراکش کند.

ارتباط مقدمه ی اول با «حجیت عقلیه»ی قطع

برای بحث از «حجیت عقلیه»ی قطع چرا باید این مقدمه را قبول کنیم؟ چون معنای «تنجّز تکلیف» عبارت بود از: استحقاق عقوبت در مخالفت با تکلیف فعلی؛ به این معنی که اگر با تکلیف فعلی مقطوع مخالفت کند، عقابش قبیح نیست. اگر گفتیم: «حسن و قبح، امر واقعی است.»، فعل خداوندی متصف به حسن و قبح می شود و لذا جا دارد که بحث کنیم از این که: «عقاب چنین کسی آیا قبیح است یا قبیح نیست؟». اما اگر گفتیم: «حسن و قبح، فقط اعتباری است.»، فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلی نمی شود، بلکه فقط افعال انسان هاست که به حسن و قبح متصف می شود. در این صورت، معنی ندارد که عقاب چنین کسی عقلاً قبیح باشد. پس ما نیاز داریم که حسن و قبح عقلی را بپذیریم تا بتوانیم درباره ی «منجِّزیت قطع» بحث کنیم.

اشکال مرحوم اصفهانی: انکار ارتباط مقدمه ی اول با «حجیت عقلیه»ی قطع

چون بحث «حسن و قبح» بعداً مفصلاً می آید، آنجا بحث می کنیم. حکما منکر حسن و قبح شده اند، و مرحوم اصفهانی هم تبعاً للحکما منکر حسن م قبح شده اند. پس مرحوم اصفهانی این مقدمه را انکارکرده است ولی گفته است باز هم ممکن است که فعل الهی متصف به حسن و قبح بشود. ولی کسانی که بعد از ایشان آمده اند، گفته اند: «اگر حسن و قبح عقلی را منکر شدیم، افعال الهی متصف به حسن و قبح نمی شود.».

بیان مرحوم اصفهانی این است که: خداوند واحدٌ من العقلاست، بلکه رئیس العقلاست. پس افعال الهی هم داخل می شود در افعال عقلائیه که متصف می شود به حسن و قبح، پس افعال الهی هم متصف به حسن و قبح می شود.

فرمایش مرحوم اصفهانی را قبول نکردیم.

پاسخ اول به مرحوم اصفهانی: خداوند داخل در عقلا نیست

اشکال اول این است که: خداوند احدالعقلا نیست. «عقلا» یعنی مجموعه ی انسان ها که در اثر زندگی اجتماعی به یک خرد جمعی رسیده اند، به اعتبار این خرد جمعی به آنها «عقلا» می گوییم. لذا این کلمه مفرد ندارد، بلکه حتی فرد هم ندارد، فقط اعضا دارد.

ما یک مجموعه داریم مثلاً- مجموعه انسان های داخل این اتاق، این مجموعه اعضا دارد ولی فرد ندارد، حتی همه ی انسان های داخل این اتاق هم فرد این مجموعه نیست. نسبت این مجموعه به افراد، نسبت کل است به اجزاء، نه نسبت کلی به جزئی. وزان مجموعه به اعضاء، نظام کل است به جزء، نه نظام کلی به فرد. عقلا هم یک مجموعه است که تک تک ما اعضای این مجموعه هستیم، لذا این مجموعه فرد ندارد. فقط عضو دارد، و خداوند از اعضای این مجموعه نیست؛ چون زندگی اجتماعی باعث شده به یک سری احکامی برسند، ولی خداوند عضوی از این زندگی اجتماعی نیست.

ما یک «فرد» داریم یک «مصـداق» داریم. طبیعی انسان «فرد» دارد مثل زید، مفهوم انسان مصداق دارد مثل «زید». پس زید، به یک اعتبار طبیعی است و به یک اعتبار فرد است. زیـد معنایی دارد، آن معنا مفهوم دارد، آن مفهوم مصـداق دارد، اما معنایش فرد ندارد. معنا خودش مصداق است، اینطور نیست که معنا یک فرد داشته باشد که آن فرد به یک اعتبار دومی مصداق بشود. وزان مجموعه، دائماً وزان اعلام شخصیه است؛ که معنای آن، فرد ندارد.

این مجموعه، مصداق است برای مجموعه ی انسان های داخل اتاق. پس این مجموعه مصداق دارد، اما فرد ندارد.

پس اشکال اول این است که خداوند اصلاً در این مجموعه داخل نیست.

پاسخ دوم: موضوع حسن و قبح عقلائی، شامل فعل خداوند نمی شود

اشـکال دوم این است که بر فرض هم که خداونـد داخـل در این مجموعه باشـد، موضوع حسن و قبـح عقلائـی، فعـل اختیاری انسان است، پس فعل خداوندی از این مجموعه خارج است.

سؤال: چرا فقط شامل افعال اختیاری انسان می شود؟

پاسـخ: چون ریشه اش فقـط حفـظ نظـام اجتماعی است؛ حسن و قبـح را اعتبارکرده انـد برای پاره ای از افعال تا نظام اجتماعی شان را سامان بدهند، و این مناطْ شامل افعال الهی نمی شود.

پاسخ سوم: موضوع حسن و قبح، فقط افعالِ این دنیاست

اشـکال سوم این است که حتی موضوع حسن و قبح، فعل اختیاری انسان در دنیاست. و عقوبت، فعل اختیاری خداوند در عقبی است.

نتیجه: برای بحث از «حجیت عقلیه»ی قطع، تسلّم بر مقدمه ی اول لازم است

پس ما باید مقدمه ی اول را تسلّم کنیم تا ببینیم: «آیا قطع به تکلیف فعلی منجِّز است یا منجِّز نیست؟».

ص: ۱۵۸

مختار: تسلّم بر حسن و قبح عقلی

اکثریت فقهای ما حسن و قبح را پذیرفته اند، و ما هم این مقدمه را تسلّم می کنیم؛ چون بحث «حسن و قبح» بعداً مفصلاً می آید، آنجا بحث می کنیم.

مقدمه ی دوم: وجوب عقلی اطاعت خداوند

مقدمه ی دوم این است که: وجوب اطاعت خداوند باید عقلی باشد.

«وجوب» یعنی حُسن، واجب یعنی حسن. اگر یک فعلی حسن باشد و ترکش قبیح باشد، واجب عقلی است؛ مثل رد امانت.

«اطاعت خدا عقلاً ـ واجب است»؛ یعنی بر انسان عقلاً ـ واجب است که اوامر الهیه را امتثال کند. در بین علمای ما متکلمین «اطاعت خداوند» را عقلاً واجب می دانسته اند. فقهای ما هم اطاعت الهی را عموماً و نوعاً واجب عقلی می دانند. لکن در بین متأخرین در «وجوب عقلی»ش تشکیک شده که: «آیا وجوب اطاعت خداوند عقلی است یا غیرعقلی؟».

وجوه عقلی بودن وجوب اطاعت خداوند

مشهور فقها قائل شده اند که: «عقلی است». کسانی که گفته اند: «عقلی است»، دو وجه ذکر کرده اند.

وجه اول: شکر منعم

وجه اول را متکلمین گفته اند؛ و آن وجه «شکر منعم» است؛ که بر منعَمٌ علیه شکر منعم عقلاً واجب است، و ترک شکر عقلاً قبیح است. و مرادشان نعمت «وجود» بوده است؛ همین نعمت «وجود» باعث می شود اطاعت از خداوند واجب باشد.

لکن شک، به حسب «منعم» متفاوت است؛ شکر یک انسان، متناسب با او، تشکرکردن است. اما چنین تشکری درباره ی خداوند معنا ندارد، شکر از خداوند، به تناسب مقامش، عبارت است از اطاعت از دستورات خداوندی.

وجه دومی را مرحوم آقای صدر گفته است، إن شاءالله فردا متعرض می شوم.

حجج و امارات (قطع / حجیت عقلیه / مقدمه ی دوم وجوب عقلی اطاعت خداوند / وجه دوم و نقد هر دو وجه) ۹۵/۰۸/۱۶

ص: ۱۵۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / حجیت عقلیه / مقدمه ی دوم: وجوب عقلی اطاعت خداوند / وجه دوم و نقد هر دو وجه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اثبات حجیت قطع بود به معنای «منجّزیت»؛ یعنی اگر مکلفی تکلیف فعلی داشته باشد و قطع مکلف تعلق بگیرد به آن تکلیف فعلی، در اثر مخالفت با آن تکلیف فعلی مقطوع، آیا استحقاق عقوبت دارد یا ندارد؟ و گفتیم که در مرحله ی اول، مرادمان فقط «منجزیت عقلیه» است؛ به این معنا که اگر با تکلیف فعلی مقطوع مخالفت کرد، آیا عقلاً مستحق عقوبت است؟

گفتیم: اگر بخواهیم منجزیت عقلیه ی قطع را اثبات کنیم، باید دو مقدمه را بپذیریم بعد وارد بحثش بشویم. مقدمه ی اول عبارت بود از این که ما حسن و قبح عقلی را قبول کنیم؛ چون اگر حسن و قبح عقلی را انکارکردیم، فعل الهی، به حسن و قبح متصف نمی شود. این مقدمه ی اول را باید مفروغٌ عنه بگیریم، و الا در خیلی از مباحث «اصول» به مشکل برمی خوریم. و علمای ما هم حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند. تنها کسی که حسن و قبح عقلی را نپذیرفته، مرحوم محقق اصفهانی بوده که قائل شده حسن و قبح، امور اعتباری است، نه واقعی.

اشکال: وقتی مسأله را بحث نکنیم، پس آن جایی که مسأله ای متوقف بر آن بشود، فتوا نمی توان داد!

پاسخ: ما در اصول مفروغ عنه می گیریم، اما جایگزینش را معلوم می کنیم. ولی این بحث را موکول می کنیم به «حسن و قبح» که بعداً می آید.

مقدمه ی دوم این است که ما باید قائل بشویم به وجوب عقلی اطاعت خداوند. در بین اصولیین متأخر برای وجوب اطاعت خداوند، یکی از دو وجوب را قائل شده اند: یا عقلی، یا فطری. اگر قائل شدیم وجوب فطری دارد نه عقلی، منجزیت عقلی ناتمام می شود.

ص: ۱۶۰

گفتیم: کسانی که قائل به وجوب عقلی شده اند دو بیان دارند؛ متکلمین گفته اند: حق تعالی منعم است، شکر منعم عقلاً واجب است، اطاعت خداوند شکر منعم است، پس اطاعت خداوند عقلاً واجب است.

وجه دوم: شکر خالق

بیان دوم از مرحوم آقای صدر است؛ بحوث ج۴ص۲۸ ایشان می فرماید: مولویت برای موالی به سه دسته تقسیم می شود: یک مولویت ذاتیه داریم، یک مولویت اعتباریه داریم. مولویت اعتباری هم دو دسته است: عقلائیه و شرعیه.

ایشان گفتند: ما مولایی داریم که حق الطاعه شان در طول جعل و اعتبار نیست، و آن «مولویت حق تعالی» است و اسمش را گذاشته ذاتیه یا حقیقه، منشأش خالقیت و مبدئیت حق تعالی است؛ چون مبدأ عالم است، این مولویت را دارد، چه منعم باشد و چه نباشد.(۱)

۱- (۱) - ثم ان المولویه و حق الطاعه تکون علی ثلاثه أقسام:۱- المولویه الذاتیّه الثابته بلا جعل و اعتبار و الّذی هو امر واقعی علی حد واقعیات لوح الواقع، و هذه مخصوصه باللّه تعالی بحکم مالکیته لنا الثابته بملاک خالقیته، و هذا مطلب ندرکه بقطع النّظر عن مسأله شکر المنعم الّذی حاول الحکماء أن یخرجوا بها مولویه اللَّه سبحانه و لزوم طاعته، فان ثبوت الحق بملاک المالکیه و الخالقیه شی ء و ثبوته بملاک شکر المنعم شی ء آخر. بل هذا حذوه حذو سیاده اللَّه التکوینیه، فکما ان إرادته التکوینیه نافذه فی الکون کذلک إرادته التشریعیه نافذه عقلا علی المخلوقین. و هذا النحو من المولویه کما أشرنا لا تکون إلا ذاتیه و یستحیل أن تکون جعلیه، لأن نفوذ الجعل فرع ثبوت المولویه فی المرتبه السابقه فلو لم تکن هناک مولویه ذاتیه لا تثبت الجعلیه أیضا لأن فاقد الشی ء لا یعطیه.۲- المولویه المجعوله من قبل المولی الحقیقی، کما فی المولویه المجعوله للنبی أو الولی، و هذه تتبع فی السعه و الضیق مقدار جعلها لا محاله.۳- المولویه المجعوله من قبل العقلاء أنفسهم بالتوافق علی أنفسهم، کما فی الموالی و السلطات الاجتماعیه و هذه أیضا تتبع مقدار الجعل و الاتفاق العقلائی.ثم ان المولویه الأولی دائما یحقق القطعُ صغراها الوجدانیهً لأنّ ثبوت القطع لدی القاطع وجدانی و ثبوت مولویه المولی الحقیقی فی موارد القطع بدیهی أیضا.

یـک مولویـتی داریم که اعتبـاری است و در طـول اعتبـار است. فرق بین «اعتبـاری» و «در طـول اعتبـار» را قبلاًـ گفته ایم: امور واقعی، بر دو قسم است: واقعی واقعی (مثل ارزش طلا)، و واقعی اعتباری که در طول یک اعتبار است (مثل ارزش اسکناس).

مولویت قسم دوم (مولویت اعتبـاری)، یـا واقعاً امر اعتباری است مثل ملکیت و زوجیت، یا واقعی اعتباری است مثل مالیت یک قطعه اسکناس؛ مثل مولویت هایی که در طول اعتبار عقلاست؛ مثلًا کسی را مدیر می کنند.

قسم دوم، مولویت شـرعیه است؛ یعنی مولویتی که شارع اعتبارکرده است، مثل مولویتی که خداوند عالم برای نبی اکرم و ائمه قرار داده است.

مهم این است که تفسـیر مـا از «مولویت» چیست؟ آیـا از قبیل ملکیت است؟ یا از قبیل اسـتحاله است؟ مولویت حق تعالی، مثل مالیت یک سکه است، نه مالیت یک اسکناس.

مولویت اعتبـاری، یا عقلایی است یا شـرعی. مولویت انبیا و ائمه شـرعی است؛ یعنی شارع اینها را «امام» اعتبارکرده است، و بر مسلمین لازم است تبعیت کنند اما در طول اعتبار شارع مقدس است. اما مثلًا رئیس جمهور را شارع اعتبار نکرده است.

پس اطاعت مولای حقیقی واجب است عقلًا، اما لا لکونه منعماً، بلکه به معیار مولویتش که ذاتی است و واقعی واقعی است، نه این که در طول اعتبار باشد.

امور واقعی را وجدان می کنیم؛ مثل استحاله ی تناقض. اینطور نیست که استدلال برایش بیاورید.

نقد وجه دوم: نظر ایشان همان نظر متکلمین است

مرحوم آقـای صـدر گفته: اطـاعت حق تعـالی عقلاًـ واجب است لکونه خالقاً. این «خالقاً» عبارت اخرای «منعماً» است. پس نظر ایشان، نظر متکلمین است. بعداً دیدم که ما متفرد در این اشـکال نیستیم و بعضی از مقررین درس ایشان هم همین اشکال را به ایشان کرده اند که «خالقیت» همان «منعمیت» است و مقصود متکلمین از «منعم» هم همان «خالق» بوده است.(۱)

۱- (۲) – لو کان المقصود من المالکیه الاختصاص و السلطنه الاعتباریه فهو واضح البطلان و ان کان المقصود السلطنه و القدره التکوینیه فیلزم ان لاـ یکون له حق الطـاعه فیمـا إذا کان خالقا و لم یکن قادرا و مسـلطا علیه بقاء مع وضوح بقاء حقه، و ان کان المقصـود نفس الخـالقیه رجـع إلی مقـاله الحکمـاء فـانهم لاـ بـد و ان یریـدوا بـالمنعم الـواهب لنعمه الوجود و الخلق للإنسـان. بحوث:ج۴، ص۳۰.

نقد وجه اول

سه اشکال به این وجه وارد است:

اشکال اول: نعمت همان منعم علیه است

اشکال اول، این است که اینها گفتند: مراد از نعمت، نعمت «وجود» است. ما در هر نعمتی سه عنصر داریم: نعمت، منعِم، و منعم علیه. قبل از وجود، من ی نیستیم. بعد از وجود هم ما خود نعمتیم. پس ما منعم علیه نیستیم، بلکه خود نعمتیم. پس به جای این که بگویید: «بر منعم علیه، شکر نعمت واجب است.»، باید بگویید: «شکر منعم، بر خود نعمت واجب است.». واقعیت من، به وجود من است، و این وجود نعمت است، منعم علیه ی در کار نیست.

نگویید: «ترکیب نعمت با منعم علیه، اتحادی است.»، تحلیلی است، نه واقعی. در یک مثال این را پیاده می کنم؛ مثلاً زید هم مصداق «فقیه» است و هم مصداق «حکیم» است، در اینجا وجوداً بین «فقیه» و «حکیم» اتحاد برقرارشده است، یعنی در مصداقش ترکیب اتحادی است. عالم فقیه است. این ترکیب اتحادی، به تحلیل برنمی گردد؛ چون زید واقعاً دو حیثیت داد؛ هم معروض علم «فقه» است و لذا فقیه شده است، و هم معروض علم «حکمت» است و لذا حکیم شده است. اما زید وقتی هم مصداق «فقیه» است و هم مصداق «عالم» است، این مصداقیت، اتحادی نیست، تحلیلی است؛ چون زید از همان حیثی که مصداق فقیه است، از همان حیث هم مصداق عالم است؛ چون فقیه است عالم است، اینجا مثل «فقیه» و «حکیم» نیست؛ چون از همان حیثی که فقیه است، حکیم نیست. اینجا نعمت و منعم علیه، وزانش وزان «فقیه» و «عالم» است، نه وزان «فقیه»» و «حکیم». پس دو چیز بیشتر نداریم: نعمت و منعِم، اصلاً منعم علیه ی در کار نیست. وقتی که نعمت را «وجود» گرفتند، فقط خدا هست و نعمت، منعم علیه ی در کار نیست. و شکر نعمت، بر منعم علیه واجب است نه بر نعمت. لذا در اشکال اول، منعم علیه ی در کار نیست که بگوییم: «شکر منعم، واجب است.»، مگر بگوییم: «شکر منعم، بر نعمت واجب است.»![(1)]

ص: ۱۶۳

۱- (۳) - تقریب حاج آقا حسین مهدوی (از شاگردان استادمددی) : اگر دو حیث مختلف از یک چیزی دو حکم قابل جمع داشته باشند، اشکالی ندارد که هر دو حکم بر دو حیث اجتماع کنند. لکن اگر یک چیزی دو حیثی داشته باشد که حکم هر حیثی با حکم حیث دیگر قابل جمع نباشد، اینجا نمی شود هر دو حکم با هم اجتماع کنند. مانحن فیه از قبیل دوم است؛ زید دو حیث دارد: از یک حیث نعمت است و از حیث دیگر منعم علیه است، حکم حیث نعمت این است که «شکر بر نعمت واجب نیست»، و حکم حیث منعم علیه این است که: «شکر بر منعم علیه واجب است»، چون این دو حکم متضاد هستند، پس نمی شود وقتی این دو حیث در یک نفر جمع شد، هر دو حکم را جمع کنیم یا یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم.

اشکال دوم: بقاءمان نعمت است نه حدوث مان

ما یک بقاء داریم، یک حدوث داریم. آن که ما در وجدان مان هست، این است که بقاءمان نعمت است نه این که حدوث مان هم نعمت باشد؛ ما در حدوث نعمتی نمی بینیم. بله؛ وقتی که موجود شدیم، حب بقاء در ما هست و ارضای این حب، یک نعمتی است. اما وجدان نمی کنیم که حدوث مان هم نعمت است. قبل از وجود، حبّی در کار نیست تا حدوث نعمت باشد. و متکلم از کسانی است که فقط حدوث ما را مستند به حق تعالی می داند نه بقاء ما را. پس آن وجودی که نعمت است (یعنی بقاء ما)، به خداوند مستند نیست، و آن وجودی که به خداوند مستند است، نعمت نیست.

اشکال سوم: شکر منعم واجب نیست

از اشکال اول و دوم رفع ید می کنیم؛ فرض می کنیم «وجود» نعمت است حدوثاً و بقاءً، و ما هم منعم علیه هستیم نه نعمت، هر دو اشکال را تسلّماً گذاشتیم کنار. ولی به وجدان خودمان که مراجعه می کنیم، چنین وجوبی در مقابل نعمتی که به ما داده شده را وجدان نمی کنیم؛ شکر منعم عقلاً حسن هست، ولی به این معنا که «اگر ترکش کنیم، منعم می تواند ما را عقاب کند.» چنین وجوبی را درک نمی کنیم.

اگر کسی به شما صدمیلیاردتومان پول هدیه بدهد بعد یک درخواست کوچکی کند شبیه این که یک لیوان آب بیاور، اگر ما امتثال نکنیم، آیا او حق دارد ما را مجازات کند؟

و للکلام تتمه، سه شنبه ان شاءالله.

حجج و امارات (قطع / دلیل عدم حجیت عقلیه ی قطع) ۹۵/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / دلیل عدم حجیت عقلیه ی قطع)

ص: ۱۶۴

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حجیت و منجّزیت عقلیِ قطع بود؛ به این معنا که مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع استحقاق عقوبت دارد عقلاً؛ یعنی عقوبتش عقلاً قبیح نیست.

گفتیم: حجیت عقلی، مبتنی است بر حسن و قبح عقلی. گفتیم: برای این که بحث از «حجیت عقلی قطع» جا داشته باشد، باید دو مقدمه را بپذیریم؛ یکی این که حسن و قبح عقلی داریم، و دوم این که وجوب اطاعت حق تعالی وجوب عقلی دارد؛ یعنی اطاعت خداوندی عقلاً واجب است و ترکش عقلاً قبیح است.

در مقـدمه ی اول، حسن و قبـح عقلی را تسلّم کردیم و بحث مبسوطش را واگذارکردیم به مکان خودش. و در مقدمه ی دوم عرض کردیم متکلمین قائل شده بودند که اطاعت خداوندی عقلاً واجب است. حکما این وجوب عقلی را قبول نداشتند؛ چون حسن و قبح عقلی را قبول نداشتند. حسن و قبح عقلی را فقط به یک نفر از حکما مرحوم ملاهادی سبزواری نسبت داده، و من هم فکرنمی کنم این نسـبت درست باشد. متکلمین می گفتند: اطاعت خداوند عقلاً واجب است از باب شـکر منعم، و فقها هم این کلام متکلمین را قبول کرده بودنـد. و مرحوم آقای صدر گفته بود: از باب مولویت ذاتیه واجب است. و در اشـکال عرض کردم که فرمایش ایشان به «شکر منعم» برمی گردد، و در شکر منعم هم سه اشکال مطرح کردیم.

مختار: وجوب فطری

نتیجه این شـد که مـا هم مثـل بعضـی متـأخرین قائـل شـده ایم به این که وجوب اطاعت خداونـد متعال، وجوب فطری است نه وجوب عقلی؛ یعنی از باب فطرت و غریزه ی انسان است. این که از آن به «وجوب» تعبیرمی کنیم، غریزی است.

ص: ۱۶۵

سؤال: آیا عمل بر طبق آنچه فطرت واجب می داند واجب است و مخالفت با آن باعث عقوبت می شود؟

پاسخ: تعبیر به «وجوب» تعبیر تسامحی است. وجوب فطری و غریزی، یعنی طبعاً گریزان است. وجوب فطری، حقیقتاً وجوب نیست. پنج وجوب داریم: وجوب عقلی نظری، وجوب عملی، وجوب عقلائی، وجوب عرفی، و بالاخره وجوب شرعی. لکن به جای این که بگویند: «غریزی است»، گفته اند: «فطری» است.

شاهدش هم این است که شما همین که چوب را بلندمی کنید چیزی را از لب دیوار بردارید، گربه فرارمی کند؛ چون احتمال مجازات را می دهد. این، همان دفع ضرر محتمل است. پس منظور ما از این «فطری» همان «غریزی» است، ولی تأدباً می گوییم: «فطری».

ارتباط این مقدمه با حجیت عقلیه ی قطع

در حجیت عقلیه ی قطع دائماً احتیاج داریم به این مقدمه که حسن و قبح، عقلی است. اگر گفتیم: «وجوب اطاعت خداوند، عقلی نیست، فطری است. از باب دفع خطر محتمل است، نه از باب شکر منعم کما علیه الفقها، و نه از باب حق الطاعه کما علیه الشهیدصدر.»، در این صورت اطاعت خدا عقلاً لازم نیست، پس مخالفت هم عقلاً قبیح نیست چون عبد نسبت به تکالیف عقلی اش کوتاهی نکرده، پس عقل حکم به استحقاق عقوبت نمی کند. پس اگر گفتیم: «اطاعت خداوند وجوب عقلی ندارد»، من در مقابل خداوند، به وظایف عقلی ام عمل کرده ام و با تکالیف عقلی ام مخالفت نکرده ام، پس عقلاً استحقاق عقوبت ندارم.

نتیجه: تسلّم بر هر دو مقدمه

پس مقدمه ی اول را مفروغ عنه قراردادیم، مقدمه ی دوم را هم نپذیرفتیم. لکن مقدمه ی دوم را تسلّم می کنیم و بحث را ادامه می دهیم.

اگر قائل به وجوب عقلی شکر منعم شم، حال باید ببینیم آیا قطع منجز است یا نه؟

ص: ۱۶۶

دلیل عدم حجیت عقلیه ی قطع: عدم کشف حکمت عقوبت الهی

برخی اصولیین اشکال کرده اند و گفته اند که: «حتی اگر بگوییم: وجوب اطاعت عقلی است، باز هم قطع منجز نیست.»، توضیح این مطلب، یک مقدار دقیق است و ممکن است اشتباه برداشت بشود.

اگر گفتیم: «وجوب اطاعت خداوند، عقلی است.»، معنایش این است که این، در حد مقتضی است برای استحقاق عذاب الهی(۱) ، نه در حد علت تامه. ما نمی توانیم از «وجود مقتضی» به «وجود مقتضا» برسیم، مگر این که شرطْ موجود باشد و مانع هم مفقود باشد؛ مثلاً ـ اگر گفتیم: «در این اتاق، نار هست.»، معنایش این نیست که: «چوب های این اتاق، در حال سوختن است.»! در مانحن فیه هم وجوب عقلی اطاعت خداوند، در حد مقتضی عذاب است، و ما قدرت بر احراز شرط نداریم. دقت کنید که نمی گوییم: «شرط نیست»، می گوییم: «قدرت بر احراز شرط نداریم».

اگر شرط «حکمت داشتن عقاب» محقق بشود، علت تامه برای استحقاق عقوبت عاصی احرازمی شود. ولی چون قدرت بر احراز شرط نداریم، پس عقل استحقاق عقوبت را کشف نمی کند، پس نمی توانیم بگوییم: «عقوبت عاصی عقلاً قبیح نیست، پس قطع حجیت عقلیه دارد.».(۲)

۱- (۱) - استاد به جای «استحقاق عذاب الهی» فرمودند: «عذاب الهی»، و شرط را برای تبدیل مقتضی به علت تامه، حکمت داشتن عقاب معرفی فرمودند. لکن به نظر حقیر اگر این شرط احرازبشود، باز هم علت تامه عقاب نیست و ممکن است مشمول عفو الهی بشویم. لذا بهتر است مقتضا را «استحقاق عقوبت» بگیریم؛ به این معنا که اگر عقاب حکمت نداشته باشد، حتی استحقاق هم نمی آید. آنگاه اگر شرط حکمت داشتن عقاب محقق شود، استحقاق عقاب محقق می شود. این اصلاح، در بقیه متن هم انجام شده است. مقرر.

۲- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

مثال دنیوی: اگر زیـد مولـی خودش را که عقلاً ـ واجب الاطـاعت است عصـیان کنـد، این عصـیان، علت تامه برای اسـتحقاق عقوبت نیست، مقتضی استحقاق عقوبت است؛ یعنی مولاش اگر بخواهد زید را عقوبت کند، باید این عقوبتش مصلحت داشته باشد تا استحقاق عقوبت داشته باشد و بتواند عقوبتش کند؛ اگر مصلحت نباشد، نمی تواند زید را عقوبت کند. اگر زید بعد از معصـیت دیوانه بشود، آیا مولایش می توانـد دیوانه را عقوبت کنـد به خاطر معصـیتی که در زمان عقلش انجام داد؟! اگر مولا این بنـده ی دیوانه را عقوبت کند، عقوبتش قبیح است. یا مثلاً اگر زید اول معصیت کرد و قبل از عقوبت مُرد، مولا نمی تواند جسـد عبـدش را در صورت مخـالفت آتش بزنـد یـا دست و پایش را قطع کنـد؛ چون مجازات میت هیـچ حکمت و فایـده ای ندارد.

اشـکال این است که مـا نمی توانیم حکمت و فایـده ای که در عقـاب الهی است را احرازکنیم. نه این که حکمت و مصـلحتی نیست، حکمت عقـاب الهی را نمی توانیم احرازکنیم؛ چون فایـده ی عقـاب، یا به مولا برمی گردد یا به عبـد، یا به غیر و ثالثی برمی گردد، و هیـچ کـدام را هم نمی تـوانیم تصورکنیم؛ به معـذِّب برنمی گردد چون خداونـد اجـل از این است که نـاراحت بشود، به معذَّب برنمی گردد چون دار آخرت دار تکلیف نیست، به غیر هم برنمی گردد چون عقوبت منحصرمی شود در ظلم به غیر.

اشکال: در حق الناس ها سببش تشفّی مظلوم است و لذا حکمتش را لااقل در اینجا می توانیم احراز کنیم.

پاسـخ: تـأثر و تألم و حالات روحی، سـببش واقع نیست، بلکه اعتقاد و علم است؛ یعنی برای تشـفی، صـرف اعتقاد کافی است، لازم نیست واقعاً اتفـاق بیفتـد. پس اگر عـذاب مخـالف به خاطر تشـفّی است، نیازی به عقاب مخالف نیست. اگر یک روزی برسـد که به جای این که ظالم را مجازات کننـد، در نفس مظلوم این اعتقاد را ایجادکننـد که ظالم را دارنـد عـذاب می کننـد، همین کافی است برای تشفّی و لذا مجازات ظالم چنین حکمتی ندارد.

ص: ۱۶۸

بنابراین در مانحن فیه چون نمی توانیم فایده و حکمت عذاب را تصویرکنیم، پس نمی توانیم قائل به استحقاق عقوبت بشویم و درنتیجه نمی توانیم قائل به «منجزیت عقلی قطع» بشویم.

حجج و امارات (قطع / پاسخ به اشکالات وارد بر دلیل عدم حجیت عقلیه ی قطع) ۹۵/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / پاسخ به اشکالات وارد بر دلیل عدم حجیت عقلیه ی قطع)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: معنای «منجزیت عقلی قطع» این است که بر اساس حسن و قبح عقلی، آیا در مخالفت تکلیف فعلی مقطوع عقلاً استحقاق عقوبت هست یا نه؟ گفتیم: مبتنی است بر دو مسأله که باید بپذیریم؛ مسأله ی اول گفتیم: مفروغ عنه است، مسأله ی دوم وجوب اطاعت عقلی است؛ چون اگر عقلاً اطاعت خدا لازم نباشد، عقوبتش هم عقلاً قبیح نخواهدبود. پس باید بپذیریم وجوب اطاعت خداوند عقلی است. گفتیم: ما از کسانی هستیم که وجوب اطاعت خداوند را فطری می دانیم نه عقلی. طبق همین مبنای ما، حجیت عقلیه ی قطع اثبات نمی شود، ولی تسلّم می کنیم که حجیت قطع، عقلی باشد و بحث را ادامه می دهیم.

بعضی از متأخرین اشکالی مطرح کرده اند؛ که نمی توانیم حکم کنیم به این که «عقوبت الهی نسبت به مخالفت تکلیف فعلی، علی أیّ حال قبیح است.»؛ چون فایده ای بر این عقوبت مترتّب نیست، نه برای معذِّب، و نه برای معذَّب. پس «استحقاق عقوبت عقلاً» احرازنمی شود.

پاسخ هایی که به این دلیل داده شده

از این اشکال جواب هایی داده اند، به سه جواب اشاره می کنم:

جواب اول: نتیجه ی طبیعی معصیت

اولین جوابی که داده شده، خود مستشکل داده؛ که وقتی عقوبت الهی بی فایده و بی حکمت شد، وقتی می بینیم از مسلّمات دین است که عده ای از کفار و فساق عقوبت می شوند، به این نتیجه می رسیم که این عقوبت و عذاب آخرت، نتیجه ی طبیعیِ معصیت یا تجری در دنیاست. خداوند کسی را عذاب نمی کند، اگر ما معصیت کردیم، نتیجه ی طبیعیِ رفتار ما در قیامت احتمال عقوبت هست. مثل این است که اگر دست تان را در آتش ببرید، می سوزید، آیا این سوختن عقوبت الهی است؟! تجسّم اعمال را هم بر همین تطبیق داده اند.

ص: ۱۶۹

اشکال اول: این جواب، دور از ارتکاز است

این جواب را قبول نکرده ایم؛ اولاً ـ خود این مسأله یک مقداری دور از ارتکاز است که بگوییم: «نتیجه ی طبیعی معصیت است». مثلاً اگر کسی یک قطره شرب خمر کرد، نتیجه اش این مقدار از عذاب است به صورت قهری، بدون هیچ اراده ای در این وسط، این یک مقدار دور از ذهن است.

اشکال: آیا استبعاد شما به این خاطر است که می گویید: «در این صورت، عقوبت الهی، به صورت قهری و بدون هیچ اراده ای است.»؟ چرا می گویید: «بدون هیچ اراده ای»؟ همین «نتیجه ی طبیعی عمل» هم به اراده ی الهی است؛ طبق توحید افعالی، هر فعلی فعل خداست.

پاسخ: در فقه نمی توانیم از این مطالب استفاده کنیم.

اشکال دوم: این جواب، مشکل را حل نمی کند

بر فرض اگر هم این جوابْ دور از ذهن نباشد، باز هم نمی تواند «منجزیت عقلیه ی قطع» را اثبات کند؛ این جواب، فقط همینقدر می گوید که اگر کسی گناه کند، نتیجه ی عملی اش در آن عالم، جهنم است. در این صورت، بحث از تنجیز و منجِّزیت و حجیت از بین می رود؛ چون منجزیتی بر اساس حسن و قبح درست نمی شود؛ چون «حجیت عقلیه»، یعنی «منجِّزیت» بر اساس حسن و قبح عقلی. پس این جواب هم مفید نیست.

قول به «عدم حجیت عقلیه برای عقطع» گفت: «مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع، فقط مقتضی استحقاق عقوبت است، آن شرطی که متمم علت تامه ی استحقاق عقوبت است، حکمت داشتن عقوبت است. و ما هم چون نمی توانیم حکمت داشتن عقوبت الهی را احراز کنیم، پس نمی توانیم حکم کنیم که علت تامه تمام است و استحقاق عقوبت محقق شده است.»، پس آن مشکلی که باعث شد نتوانیم حکم به استحقاق عقوبت کنیم، عدم کشف حکمت عقاب الهی بود. جواب هایی که داده می شود، مادامی که نتواند حکمت عقوبت الهی را عقلاً کشف کند، نمی تواند کافی باشد برای این که ما بتوانیم حکم کنیم به استحقاق عقوبت. و این جواب که «عقوبت، نتیجه ی طبیعی عمل ماست.»، هیچ حکمتی برای عقوبت الهی معرفی نمی کند. پس باز هم مشکل ما حل نشده و ما نمی توانیم عقلاً جزم به استحقاق عقوبت پیداکنیم.(۱)

۱- (۱) - این پاراگراف، از مقرر است.

اشکال سوم: باید اثبات کنیم عذاب الهی بی فایده است

اشکال سوم این است که اصل این جواب، یک اشکال اساسی دارد؛ که ما نتوانستیم اثبات کنیم عذاب الهی بی فایده است، فقط گفتیم: فایده اش را نمی فهمیم. وقتی باید به این جواب رو بیاوریم، که اثبات کنیم: «عذاب، بی فایده است؛ بی مصلحت و بی حکمت است.»، ولی ما چنین چیزی را اثبات نکردیم؛ گفتیم: «نه به معذِّب برمی گردد نه به معذَّب، و نه به غیر.»، امکان دارد به معذَّب یا به غیر برگردد به یک شکلی که ما تصویرش نکرده ایم. پس این اشکال فقط می گوید: ما تصویری از مصلحت و حکمت بر عقوبت الهی نداریم، نه این که برهان و دلیل داریم که اگر خداوند تعذیب کند، تعذیبش لغو است. ما گفتیم: حکمت تعذیب را نمی فهمیم، نه این که برهان آوردیم که تعذیب حکمت ندارد. ما وقتی باید به این جواب روبیاوریم که برهان اقامه کنیم بر عدم حکمت در تعذیب الهی، نه این که الآن که گفتیم: «ما حکمت تعذیب را نمی فهمیم» هم همین جواب صادق باشد. پس بیان ایشان هم به درد اینجا نمی خورد.

جواب دوم: حکمت عقاب آخرت، اطاعت در دنیاست

دلیل قول به «عدم حجیت عقلیه ی قطع» این بود که چون معصیت فقط مقتضی استحقاق عقوبت است و شرط آن (حکمت عقوبت الهی) را نمی دانیم، پس استحقاق عقوبت احرازنشده و درنتیجه قبح عقاب عاصی در اثر مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع، عقلاً ثابت نیست. پس اشکال این بود که شرط عقوبت الهی محرز نیست، به عبارت دیگر اشکال این بود که حکمت عقوبت الهی را نمی دانیم. پس اگر حکمت عقوبت الهی را کشف کنیم، جواب این اشکال داده می شود و حجیت عقلیه ی قطع هم اثبات می شود.(۱)

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

جواب دومی که داده شـده، این است که بعضـی گفته اند: حکمت عذاب الهی، مربوط به این دنیاست؛ در این دنیا اطاعت می کنیم به خاطر عذاب آن عالم؛ ما وقتی می دانیم جزای شـرب خمر و ترک صیام این است، اقدام به این تروک نمی کنیم. پس عقوبت الهی حکمت و مصلحت دارد، مصلحتش برای معذَّب است در این دنیا؛ باعث می شود اطاعت اوامر الهیه کنید.

اشکال: این حکمت، معلول علم به عقوبت است

جوابش از سابق مشخص شـد؛ که این تأدیب، معلول عـذاب نیست، معلول علم به عذاب الهی است؛ ما اگر در این دنیا علم به عذاب الهی هم داشـته باشیم درحالی که عذابی در کار نباشد، همین تأدیب هست. ما هیچ وقت از شیر و مار نمی ترسیم، ما از علم به اینها می ترسـیم. اگر جایی شـیر باشد و ما ندانیم، اصـلاً نمی ترسـیم. و اگر جایی مجسـمه ی شـیر باشد و ما علم داشـته باشیم که شیر است، پا به فرار می گذاریم.

علم به عدالت زید، معلول عدالت زید نیست.

جواب سوم: تعبد به وعده های عذاب در قرآن

جـواب سومی که داده انـد، این است که در قرآن مجیـد، مکرر در مکرر در مکرر، سـخن از عـذاب گفته شـده است، مـدلول مطابقی این آیات، وجود عذاب است در قیامت، مدلول التزامی اش وجود حکمت در عذاب است.

اشکال: معلوم نیست وعده های خداوند به عذاب محقق بشود

این بیان هم تمام نیست؛ به جهت این که ما از آیات استفاده می کنیم که در عذاب قیامت حکمت است، اما خداوند آیا به این ایعادهایش عمل می کند و کفار را به جهنم می برد؟!(۱)

۱- (۳) - اشـکال: مقتضـی اسـتحقاق عقوبت، معصیت بود، شرطش حکمت بود. مشکل این بود که در عقوبات الهی حکمتی احرازنکرده بودیم، درنتیجه نمی توانستیم استحقاق عقوبت و سـپس عـدم قبـح عقـاب و حجیت عقلیه ی قطع را نتیجه بگیریم. وقتی این جواب، حکمت را به واسـطه ی آیـات قرآن اثبـات می کنـد، مشـکل حل می شود اگرچه این ایعادها محقق نشـده و «استحقاق عقوبت»ها به عقوبت منجرنشود؛ چرا که مقتضی تمام بود، شرط هم تمام شده و درنتیجه استحقاق عقوبت اثبات می شود؛ پس عقاب عاصـی عقلاً قبیح نبوده حجیت عقلی قطع اثبات می شود. مقرر اسـتادمددی، از این اشـکال به این نحو پاسـخ دادند که: «استحقاق نمی تواند مقتضا باشد؛ چون استحقاق، در فعل اختیاری است.».

ما می گوییم: «إن کان زید حمارا کان ناهقا»، این قضیه صادق است اما زید حمار نیست. از این آیات استفاده می شود که خداوند متعال اگر در قیامت عذاب کند، بی حکمت نیست. اما آیا در قیامت هم عذاب می کند؟!

در جای خودش گفته شده که اگر کسی وعیدی داد، تخلف از وعید قبیح نیست. مثلاً به کسی می گوییم: «اگر غیبت کردی، دو نمره از شما کم می کنیم.»، بعد اگر کم نکنیم، قبیح نیست.

در باب «اخبارات» گفته شده که خبر کذب فی نفسه قبیح نیست؛ خبر کذبی که مصلحت دارد قبیح نیست؛ مثلاً به بچه می گوییم: «اگر به کوچه بروی، گربه تو را می خورد.»، درحالی که گربه از دست این بچه فرارمی کند! بچه هم دیگر به کوچه نمی رود، آیا این حرف ما قبیح است؟!

نتیجه: عدم حجیت عقلی قطع

نتیجه این شد که در «عقوبت» ما احتمالی هستیم و گفتیم: «همین که احتمال عقوبت باشد، دفع ضرر محتمل، واجب است به وجوب فطری.».

پس ما اولاً ـ قائلیم که وجوب اطاعت خداوند فطری است، پس «حجیت و منجزیت قطع» بر اساس «حسن و قبح عقلی» تمام نیست. اگر هم بر وجوب عقلی اطاعت خداوند تسلّم کنیم، باز هم حجیت و منجّزیت قطع تمام نمی شود؛ چون حکمت داشتن عذاب الهی و درنتیجه استحقاق عقوبت را احرازنکرده ایم، تنها چیزی که داریم، احتمال عقوبت است. و برای احتمال عقوبت هم هیچ دافعی نداریم. ما اگر قطع به استحقاق هم پیداکنیم، باز هم نسبت به «عقوبت» احتمالی هستیم؛ چون احتمال دارد توبه کنیم، احتمال دارد مشمول شفاعت ائمه بشویم، حتی احتمال دارد مشمول عفو خود خداوند واقع بشویم.(1) پس ما در هر صورت احتمال عقوبت می دهیم، و دفع عقوبت محتمل، وجوب فطری دارد.

۱- (۴) - در روایت هم داریم که وقتی همه شفاعت کردند، نوبت به شفاعت حق تعالی می رسد؛ چون بعضی هستند که پرونده شان آنقدر سیاه است که هیچ کس رویش نمی شود شفاعتش کند.

حجج و امارات (قطع / حجیت عقلائیه) ۹۵/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / حجیت عقلائیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «حجیت قطع» بود؛ اگر برای مکلف قطع به تکلیف فعلی خودش حاصل بشود، این قطع آیا منجّز آن تکلیف هست یا نیست؟ گفتیم: تارتاً سخن از حجیت و منجزیت عقلیه است، تارتاً عقلائی، عرفی، و شرعی. در مرحله ی اول، حجیت عقلیه مبتنی است بر حسن و قبح عقلی؛ یعنی اگر برای مکلفی قطع پیدابشود، آن تکلیف فعلی بر این مکلف، منجَّز است؛ یعنی مستحق عقوبت است در مخالفت، یعنی عقوبت الهی نسبت به عبدی بر مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع عقلاً ـ قبیح نیست. گفتیم: باید دو مقدمه را بپذیریم: حسن و قبح عقلی، و وجوب عقلی اطاعت خداوند. مشهور بین علمای ما هر دو مقدمه را قبول کرده اند.

ما مقدمه ی اول را موکول کردیم به بحث «حسن و قبح» و اینجا مفروغٌ عنه قرارش دادیم.

در مقدمه ی دوم گفتیم: اطاعت خداوند وجوب عقلی ندارد، بلکه وجوب فطری دارد، پس معنا ندارد که بحث کنیم: «آیا قطع، حجیت و منجِّزیت عقلی دارد یا نه؟»؛ وقتی فطرتاً بر ما واجب باشد، عقل حکم به استحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف مقطوع نمی کند. علما از نکته ای غفلت کرده اند؛ ولو خودشان قائل به «وجوب عقلی» بوده اند، ولی دائماً گفته اند: «وجوب اطاعت، یا عقلی است یا فطری است.»، ولی وقتی به بحث «حجیت قطع» رسیده اند، «حجیت عقلی» را قبول کرده اند، درحالی که این بحث، مبتنی است بر این که در بحث «اطاعت خداوند» قائل به «وجوب عقلی» شده باشیم یا «وجوب فطری».

پس ما قائل به حجیت عقلی قطع نیستیم؛ لااقل از این باب که وجوب اطاعت خداوند را فطری می دانیم، نه عقلی.

ص: ۱۷۴

حجیت عقلائیه

حجیت عقلائیه، یعنی قطع بر اساس حسن و قبح عقلائیه حجیت داشته باشد. اگر قطع به تکلیفی فعلی تعلق گرفت، عقلائاً آیا منجِّز است؟ یا منجِّز نیست؟ «عقلائاً منجِّز است»، یعنی عقوبت این عبد عند العقلا قبیح نیست.

چند نکته ی مقدماتی

قبل از این که وارد بحث از «حجیت عقلائیه ی قطع» بشوم، چند نکته را باید مقدمتاً توضیح بدهم.

۱- حسن و قبح عقلائی

ابتدا باید به مقصودمان از حسن و قبح عقلائی اشاره کنم. حیوانات به سه صورت زندگی می کنند: انفرادی، جمعی، اجتماعی. اکثر حیوانات انفرادی زندگی می کنند، برخی جمعی زندگی می کنند؛ یعنی کنار هم زندگی می کنند اما با همدیگر تعاملی ندارند؛ هر کس دنبال خورد و خوراک خودش است، کسی در زندگی دیگری فضولی نمی کند، مثل زندگی گوزن ها کار هم. زندگی اجتماعی، یعنی علاوه بر این که در کنار هم زندگی می کنند، با یکدیگر تعامل هم دارند.

چون انسان ها دنبال لذت هستند و حفظ نظام اجتماعی شان به این لذت بردن شان کمک می کند، برای حفظ زندگی اجتماعی شان و برای این که بیشتری استفاده را ببرند و کمترین ضرر را ببینند، قواعدی اعتبارمی کنند و افراد را بر اساس آن تربیت می کنند؛ که مثلاً صدق حسن است و کذب قبیح است. اینها امور اعتباری است، وگرنه به حسب عالم واقع، هیچ فرقی بین راست گفتن و دروغ گفتن نیست. اگر صدقْ مخلّ به نظام اجتماعی بود، عقلا برای صدق «قبح» را جعل می کردند.

حسن و قبح عقلائی، دقیقاً مثل ملکیت و زوجیت است؛ «زوجیت» علقه ای است بین زن و مرد، «ملکیت» علقه ای است بین انسان و اموالش، در «واقع» هیچ علقه ای در کار نیست. حسن صدق، مثل علقه ی بین زید و عبایش است؛ همانطور که در عالم «واقع» بین زید و عبایش هیچ خصوصیتی نیست، همانطور هم بین صدق و حسن هیچ خصوصیتی نیست. حتی مجاورت من با این میز، امر «واقعی» است، ملکیت و حسن و قبح عقلائی، حتی مثل این مجاورت هم نیست، بلکه فقط یک امر کاملاً اعتباری است برای پیشبرد نظام اجتماعی.

سؤال: اگر کسی در یک جزیره ای بزرگ بشود، آیا حسن و قبح عقلائی را درک نمی کند؟

پاسخ: نه. حسن و قبح عقلائی، یک امری است کاملاً اعتباری، و نکته ی این اعتبار هم فقط یک چیز است: جلوگیری از اخلال نظام اجتماعی.

برای نظام عقلائی، رابطه ی مولویت هم هست.

حسن و قبح عقلائی، اعتباری است به خلاف عقلی که واقعی است.

۲- حجیت و منجزیت عقلائی

حسن و قبح اعتباری است، اما منجِّزیت و حجیت، دائماً امر واقعی است، لکن امر واقعی بر دو قسم می شود: واقعی واقعی، و واقعی اعتباری. حجیت و منجِّزیت عقلی قطع، واقعی واقعی است، مثل مالیت یک قطعه طلاست. اما حجیت و منجزیت عقلائی قطع، واقعی اعتباری است؛ یعنی در طول اعتبار عقلاست. و بحث ما در «حجیت عقلائی قطع»، مبتنی بر حسن و قبح عقلائی است، نه این که مبتنی باشد بر منجزیت و معذریت عقلائیه.

۳- معنای حجیت عقلائی قطع

«قطع، عند العقلا منجِّز است.»، یعنی اگر قطع تعلق گرفت به تکلیف فعلی، عقوبت مولا نسبت به این عبد را عُقلا قبیح می دانند. اگر گفتیم: «عقلا عقوبت این عبد را قبیح نمی دانند»، معنایش عدم حجیت عندالعقلاست. در معذریت هم همینطور است؛ اگر عبدی با تکلیف فعلی ای که قطع به عدمش دارد مخالفت کرد، عقلا عقوبتش را قبیح می دانند.

۴- قطع و ظنّ نوعی و شخصی

قبل از این که وارد بحث بشویم، دو اصطلاح را اجمالاً توضیح بدهم، بعداً مفصلاً بررسی می کنیم. ظنّ و قطع را تقسیم کرده اند شخصی و نوعی. این «شخصی و نوعی»، خودش دو اصطلاح دارد، فعلاً محل بحث ما این معناست که: اگر قطع یا ظنّی برای زید پیدابشود، این قطع، یا نوعی است یا شخصی. قطع شخصی، یعنی قطع از سببی پیداشده که این سبب، در نزد اکثر افراد، افاده ی قطع نمی کند؛ مثلاً شخصی که به مجرد شنیدن یک خبر برایش قطع پیدامی شود، این قطعش شخصی است؛ چون نوع افراد اینطور هستند که با شنیدن خبر واحد، به قطع نمی رسند. ظنّ شخصی هم به همین معناست.

ص: ۱۷۶

در مقابل، قطع و ظنّ نوعی را داریم. قطعی که از سببی حاصل شده باشد که آن سبب در اکثر افراد افاده ی قطع می کند، قطع نوعی است؛ مثل این که خبری را از پنج نفر بشنویم؛ در اثر شنیدن این خبر از پنج نفر، نوعاً قطع به مضمون خبر ایجادمی شود.

اگر من معتقد به عصمت کسی باشم ولی دیگران نباشد، قطعی که حاصل از شنیدن کلام آن شخص دارم، قطع نوعی است؛ چون اگر دیگران هم این اعتقاد من را نسبت به این فرد داشتند، آنها هم به قطع می رسیدند.

بررسی حجیت عقلائیه ی قطع

ما در دو مقام بحث می کنیم: مقام اول در دایره ی خود انسان هاست(۱) ، و مقام دوم در رابطه با خداوند عالم.

مقام اول: در دایره ی انسان ها

معذِّریت

ابتدا معذِّریت عقلائی را بررسی کنیم:

اگر ما به عدم تکلیف فعلی قطع پیداکردیم و مخالفت کردیم، آیا عند العقلاء معذور هستم یا نیستم؟ مثلًا یک دانش آموزی قطع دارد که مدرسه تعطیل است و درنتیجه مدرسه نمی رود، بعد که به او اعتراض کنند: «چرا مدرسه نرفتی؟»، این قولش که: «قطع داشتم مدرسه تعطیل است»، نزد عقلا مسموع نیست، الا این که از سببی برایش حاصل شده باشد که عقلا به خاطر آن «سبب» معذورش بدانند که در این صورت هم «معذِّر»، آن «سبب» است نه «قطع به عدم تکلیف». مثلًا اگر آن دانش آموز از ناظم شنیده باشد که تعطیل است، مدیر مدرسه اگر او را معذور می داند، به خاطر آن سبب است، نه به خاطر قطعش به تعطیل بودن مدرسه.

۱- (۱) - نه فقط «مولا و برده»، مثل مدیر مدرسه، یا رئیس، یا وزیر، یا معلم نسبت به شاگرد، یا پدر یا مادر خانواده.

شاهـد بر این، قوانین حکومت هـاست؛ که مثلاًـ عبور از چراغ قرمز ممنوع است، قاچاق مواد مخـدر ممنوع است، دزدی ممنوع است، اینطور نیست که از اجرای این احکام عقلائی، کسانی که قطع به عدم این قوانین داشـته باشـند، استثناء شده باشند و مثلاً گفته باشـند: «کشـیدن هروئین ممنوع است مگر برای کسـانی که نمی داننـد.». پس در احکام عقلائیه، بین جاهل و عالم، فرقی نیست. و فرقی هم نیست که جاهل به این قوانین، جهلش بسیط باشد یا مرکب، یا غافل باشد. پس قطع عندالعقلاء معذِّر نیست.

حجج و امارات (قطع / حجیت عقلائیه) ۹۵/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / حجیت عقلائیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت مـا در حجیت عقلائیه ی قطع بود؛ یعنی بر اساس حسن و قبـح عقلائی؛ یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت، آن تکلیف فعلی منجز می شود؛ یعنی عقوبت عبـد بر مخالفت با این تکلیف، عقلائاً قبیح نیست. در مقام اول، در دایره ی انسان ها صحبت کردیم. در مورد اول یعنی معـذریت گفتیم که عنـد العقلاء، قطع معذِّر نیست؛ اگر کسـی واجبی از واجبات عقلائیه را ترک کرد، اگر ادعای قطع به عدم تکلیف کند، قطعش را به عنوان عذر نمی پذیرند. کاری با سـبب القطع ندارم؛ ممکن است به خاطر سبب قطع او را معذور بدانند.

مورد دوم: عقوبت نیازی به منجِّزیت ندارد

بحث امروز ما مورد دوم یعنی «منجزیت عقلائی قطع در روابط انسان ها» است. اگر کسـی قطع داشت که اسـتعمال مواد مخدر ممنوع است، قطعش اینجـا منجِّز است و عقلاـ عقوبت چنین کسـی توسـط مـأمور اجرای حکم را قبیـح نمی داننـد. مـا هم قبول داریم که تکلیف بر چنین شخصی منجَّز است. ولی حرف ما این است که منجِّزش قطع نیست؛ چون احتمال هم کافی بود برای اسـتحقاق عقوبت. در سـیره ی عقلا، هر تکلیف عقلائی، بر هر شخصـی منجَّز است مگر این که معـذِّری داشـته باشـد. پس در سیره ی عقلا، برای عقوبت، منجِّز نیاز نیست، برای عدم عقوبت معذِّر نیاز است.

ص: ۱۷۸

اگر مـدرسه بگویـد: «چرا غیبت کردی؟» و من بگویم: «ناظم به من گفت»، من را مجازات نمی کنند؛ چون قول ناظم برای من حجت است. یا مثلاً اگر قاضـی بگوید: «کشـیدن شیشه ممنوع است» و او هم بکشد، معذور است. عُقلا بعضی جهل ها را عذر می دانند؛ مثل قوانینی که تازه تصویب شده و به همه نرسیده است. پس دائماً باید دنبال معذِّر باشیم، وگرنه تکلیفْ منجَّز است دائماً؛ ولو قطع به عدم تکلیف داشته باشیم.

مقام دوم: در روابط انسان با خدا

در روابط انسان با خدا، دو نوع رفتار داریم: یکی رفتار انسان ها در مقابل خداوند در این دنیا (که همان اطاعت و معصیت است)، و دیگری رفتار خداوند در مقابل اطاعت و عصیان انسان ها (که همان عقاب و جزاء در آخرت است).

نسبت به رفتار انسان در مقابل خداوند

آیا عند العقلاء اطاعت خداوند واجب است؟ عقلا نسبت به اطاعت خداوند، چیزی برای گفتن ندارند؛ چون اطاعت و معصیت خداوند، در زندگی اجتماعی اثری ندارد. ممکن است پاره ای از افعال را شارع حرام کند مثل سرقت، سرقت دو حرمت دارد: عقلائی و شرعی. اما اموری که مربوط به اجتماع نیست، عقلا درباره ی آن ساکتند. لذا نسبت به اطاعت خداوند هم ساکتند؛ نه می گویند: «اطاعت حسن است» و نه می گویند: اطاعت قبیح است»؛ چون اطاعت خداوند ارتباطی با نظام اجتماعی ندارد.

نسبت به رفتار خداوند در مقابل انسان ها

فعل خداوند در قیامت، همان عقوبت و جزاء است. این فعل هم ربطی به زندگی اجتماعی ندارد.

نتیجه: عدم حجیت عقلائیه ی قطع در مقام دوم

بنابراین، چه نسبت به رفتار انسان در مقابل خداوند که اسمش اطاعت و معصیت است، و چه رفتار در مقابل فعل خداوند در آخرت که همان تعذیب و است، عقلا بما هم عقلا هیچ قضاوتی ندارند؛ بنابراین در تکالیف عقلائیه این قطع حجیت ندارد، فضلاً نسبت به رفتار انسان در مقابل خداوند و رفتار خداوند درباره ی انسان. پس حجیت عقلائیه برای قطع در دایره ی تکالیف شرعیه به هیچ وجه نیست.

ص: ۱۷۹

نتیجه: قطع حجیت عقلائیه ی ندارد مطلقاً

وقتی که در دایره ی روابط انسان ها «قطع» معذِّر نیست و منجِّزیت هم ربطی به «قطع» ندارد، و وقتی که عقلاـ در دایره ی روابط شان با خداوند هیچ قضاوتی ندارند، پس «قطع» حجیت عقلائیه ندارد مطلقاً؛ چه در دایره ی انسا ن ها و چه در دایره ی روابط انسان با خداوند. پس قطع، در دایره ی عقلا منجِّز و معذِّر نیست، فضلا از این که در دایره ی خداوند حجت باشد.

ولی سبب قطع نوعی معذِّر است

قطع را بر دو قسم کردیم: شخصی و نوعی. ما از کسانی هستیم که عند العقلا سبب قطع نوعی را حجت می دانیم؛ پس «قطع بر خلاف» حجت نیست الا این که سبب قطعم باعث قطع نوعی بشود. عقلا سبب قطع نوعی را حجت می دانند؛ مثلًا من اگر از خبر پنج نفر به قطع رسیدم و این قطع هم نوعی است (یعنی اگر این مجموعه نزد دیگران هم فراهم می شد، آنها هم به قطع می رسیدند.)، در این صورت عند العقلاء معذورم. اینجا هم خود «قطع نوعی» معذِّر نیست، بلکه سببش معذِّر است. پس حجیت عقلائیه ی قطع تمام نیست.

عمل طبق قطع

نکته ی خیلی مهم؛ حال که «قطع» چه در روابط انسان ها و چه در روابط انسان با خداوند «حجیت عقلائیه» ندارد و در مقام «احتجاج» نمی توان به آن تمسک کرد، پس عُقلا آیا طبق آن عمل نمی کنند؟

عقلا دائماً بر طبق «قطع» عمل می کنند؛ شما اگر قطع داشته باشید که کلاس تعطیل است به کلاس نمی آیید، اگر قطع داشته باشید که تجارتی مضر است، از آن اجتناب می کنید، اگر قطع داشته باشید که فلان خوراکی برای شما مضر است از خوردن آن اجتناب می کنید. در امور مهم حتی طبق ظن عمل می کنیم و از کارهایی که ظنّ خطر در آن هست پرهیزمی کنیم. در امور اهم، حتی طبق احتمال هم عمل می کنیم؛ اگر کسی احتمال پنج درصد بدهد که در این ظرف سم است، از آن نمی خورد. ما دائماً بر اساس قطع و اطمینان و حتی در بعضی موارد بر اساس ظن و احتمال عمل می کنیم، انما الکلام در حجیت است؛ عند العقلاـ آیا قطع حجت است یا حجت نیست؟ پس مقام «عمل» با مقام «احتجاج» فرق می کند؛ عقلا بر اساس قطع و اطمینان عمل می کنند، ولی بر اساس قطع احتجاج نمی کنند.

ص: ۱۸۰

حجج و امارات (قطع / حجیت عرفیه) ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / حجیت عرفیه)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم که قطع، حجت عقلی و حجت عقلائی نیست؛ چه تعلق بگیرد به تکلیف فعلی، و چه تعلق بگیرد به عدم تکلیف فعلی، نه منجّز است و نه معذِّر. رسیدیم به حجت عرفیه.

حجیت عرفیه

مراد از حسن و قبح عرفی

مراد از حجیت عرفیه، حجیت بر اساس حسن و قبح عرفی است، نه بر اساس حسن و قبح عقلی یا عقلائی. بر اساس حسن و قبح عرفی، آیا قطع حجت است یا حجت نیست؟ اگر حجت باشد، یعنی مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع عرفاً قبیح است؛ یعنی عرفاً استحقاق عقوبت دارد؛ یعنی اگر مولا عقابش کند، عقابش عرفاً قبیح نیست.

این بحث «حسن و قبح» بعداً خواهدآمد، اجمالاً عرض کنم: حسن و قبح، یا عقلی است، یا عقلائی است، و یا عرفی است.

فارق «حسن و قبح عقلی» با «حسن و قبح عقلائی و عرفی»

فرق حسن و قبح عقلی با حسن و قبح عرفی این است که حسن و قبح عقلی، از امور واقعی است اما حسن و قبح عرفی، از امور اعتباری است؛ مثل ملکیت، مثل زوجیت، مثل سلطنت. آن که واقعی اعتباری بود، منجزیت بود. اعتبار، یعنی یک نحوه توافق و تبانی است.

فارق «حسن و قبح عرفی» با «حسن و قبح عقلائی»

حسن و قبح عقلائی هم اعتباری است. پس تا اینجا حسن و قبح عرفی، مثل حسن و قبح عقلائی، فرقش با حسن و قبح عقلی، در این است که اعتباری است. فارق بین حسن و قبح عرفی با حسن و قبح عقلائی در چیست؟ حسن و قبح عرفی با حسن و قبح عقلائی سه فرق دارند:

ص: ۱۸۱

فرق اول: حفظ نظام

حسن و قبح عقلائی، دائماً منشأش حفظ نظام است؛ آن حسن و قبح هایی که به خاطر حفظ نظام اعتبار شده است، حسن و

قبح عقلائی است. اما اگر منشأی غیر از حفظ نظام داشته باشد، حسن و قبح عرفی است.

فرق دوم: شمولیت نسبت به مکان و زمان های مختلف

از فوارق مهم، این است که چون منشأ حسن و قبح عقلائی «حفظ نظام» است، حسن و قبح عقلائی، زمان و مکان و دیانت را هیچ وقت قبول نمی کند؛ یعنی هیچ وقت نمی گوییم: در این زمان یا در گذشته، نزد متشرعین یا غیره، بلکه مربوط به حفظ نظام اجتماعی است، کاری به زمان و مکان و خصوصیات ندارد.

مثلاً اگر گفتیم: «برده داری در این زمان قبیح است»، به این خاطر است که موضوع عوض شده است؛ الآن مخلّ نظام اجتماعی است، در گذشته مخلّ نبوده بلکه کمک می کرده به نظام اجتماعی. پس در «برده داری» سیره ی عقلا عوض نشده، موضوع عوض شده.

سؤال: برده داری چرا الآن باعث اختلال نظام اجتماعی می شود؟

پاسخ: چون تبعاتی دارد که با زندگی شهری امروز در تضاد است و در امنیت اجتماعی ایجاد خلل می کند.

در آینده اگر طوری بشود که دروغ گفتن مخلّ به نظام اجتماعی نباشد(۱) ، قبیح نخواهدبود. پس حسن و قبح عقلائی اگر زمان و مکان برمی دارد، به جهت تبدل موضوع است.

پس حسن و قبح عقلائی، با تغییر زمان و مکان، تغییرنمی کند الا این که موضوعش (اختلال نظام) تغییرکند. اما حسن و قبح عرفی، با تبدل زمان و مکان ممکن است تغییرکند بدون این که موضوعش تغییرکند. برای مثال در عرف مسلمین شرب خمر قبیح است، اما در اکثر عرف ها شرب خمر قبیح نیست. در اکثر عرف ها ازدواج با محارم قبیح است، اما در بعضی عرف ها قبیح نیست. در بعضی عرف ها بی حجابی قبیح است، و عرف هایی هست که بی حجابی در آن عرف ها قبیح نیست. آن حسن و قبح هایی که ارتباطی با عقلا بما هم عقلا ندارد و ربطی به حفظ نظام اجتماعی ندارد، حسن و قبح عرفی است.

۱- (۱) - مثلاًـ اگر هر کسی دستگاهی داشته باشد که دروغ ها را تشخیص بدهد طوری که دروغ بی فایده بشود، در این صورت کسی دروغ نمی گوید و دروغ گفتن هم چون مخلّ نظام اجتماعی نیست قبحی ندارد.

البته گاهی وقت ها حسن و قبح عرفی، مستتبع حسن و قبح عقلائی است؛ مثلاً اگر در جامعه ای شرب خمر قبیح باشد به نحوی که رفتاری هنجارشکن تلقّی بشود، چون رفتار هنجارشکن مخلّ نظام اجتماعی بوده و قبح عقلائی دارد، پس شرب خمر هم قبح عقلائی دارد.

سؤال: آن تکالیف شرعی ای که مخالفت با آنها باعث هنجارشکنی شده و درنتیجه به حکم عقلا قبیح است، قاعدتاً باید حجیت عقلائیه داشته باشد. پس انکار حجیت عقلائیه، شمولیت ندارد.

نتیجه ی مباحثه: محذوری که باعث می شود قطع به تکالیف شرعی حجیت عقلائیه نداشته باشد، دو محذور بود: یک محذور این بود که عقلاـ درباره ی تکالیف شرعیه و در ارتباط با خداوند متعال اظهار نظر نمی کنند؛ چون باعث اختلال نظام نمی شود. محذور دیگر این بود که عقلا هیچ قطعی را معذِّر و منجِّز نمی دانند؛ بلکه هر تکلیفی را منجَّز می دانند الا این که سببی که باعث قطع بر خلاف آن شده را معذِّر بدانند. در مانحن فیه (معصیت های هنجارشکن) محذور اول نیست، ولی به خاطر محذور دوم، قطع به این تکالیف هم حجیت عقلائیه ندارد.

فرق سوم: شمولیت نسبت به روابط انسان با خدا

فرق سوم که فرق مهمی است، این است که حسن و قبح عقلائی، فقط و فقط دایره اش فعل اختیاری انسان است در قبال سایر انسان ها، اما دایره ی حسن و قبح عرفی اعم است و حتی شامل رفتار انسان در قبال خداوند و رفتار خداوند در قبال انسان هم می شود؛ مثلاً در نزد مسلمین معصیت خداوند رفتار قبیحی است، و حال این که به لحاظ عقلائی اصلاً متصف به حسن و قبح نمی شود. عذاب الهی نسبت به اطفال، نزد همه قبیح است؛ اگر خداوند عالم اطفال را به جهنم ببرد، عرفاً نزد همه قبیح است؛ حتی آنهایی که به خدا اعتقاد ندارند؛ آنها هم معتقدند که اگر خدایی باشد و در قیامت اطفال را به جهنم ببرد، این فعلش قبیح است. البته اگر حسن و قبح عقلی را بپذیرید، قبیح عقلی است. اگر حسن و قبح عقلی را ردکردیم، این حسن و قبح، عرفی است. یا مثلاً تعذیب حیوان، عرفاً قبیح است.

کسانی که حسن و قبح عقلی را منکرند، تمام آنچه که راجع به خداوند گفته می شود، عرفی است؛ منکرین «حسن و قبح عقلی»، رفتار خداوند را بر اساس حسن و قبح عرفی پذیرفته اند؛ بر اساس «حسن و قبح عقلی» نپذیرفته اند چون معتقد نیستند، و نه بر اساس «حسن و قبح عقلائی» چون موضوعاً خارج است و باعث «اختلال نظام» نمی شود.

منشأ حسن و قبح عرفی

منشأ حسن و قبح عرفی چیست؟ یک بخشش مربوط به اعتقادات و عادات و سنن و تعلیم و تربیت است، بخشی هم مربوط به شبیه سازی است؛ مثلاً اگر بچه ای را کسی بسوزاند، قبیح است، قبحش عقلائی است، این را تسرّی می دهند به فعل اختیاری خداوند، درحالی که غافل اند از این که: «این حسن و قبح، یک حسن و قبحی است برای حفظ نظام اجتماعی و درنتیجه موضوعاً از تحت این حسن و قبح خارج است.»، اما عرف این تفطّن ها را ندارد.

این حسن و قبح عرفی، پاره ای از مشکلات ما در بحث دین را حل می کند، لذا ما خیلی به آن اعتقاد داریم و در مباحث علمی ما در آینده هم خیلی مهم است.

مراد از حجیت عرفیه

اگر «قطع» حجت عرفی باشد، یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی پیداکردم و مخالفت کردم، آیا عرفاً مستحق عقوبتم یا نه؟ اگر بگوییم: «عقابم از طرف مولا را عرف قبیح می بیند.»، این قطع عرفاً منجِّز است.

بررسی حجیت عرفیه

آیا قطع عرفاً حجت است یا حجت نیست؟

در رابطه ی انسان با انسان

معذِّر نیست

ما معتقدیم که قطع در نزد عرف اصلاً معذِّر نیست؛ یعنی اگر کسی با تکلیف فعلی ای که قطع به عدمش دارد مخالفت کرد، قطعش معذِّر نیست، الا ـ این که اگر قطعش نوعی باشد، عرفاً سببش معذِّر است. پس در رابطه ی انسان با انسان، قطع معذر نیست.

منجِّز نیست

در رابطه ی انسان با انسان، قطع منجِّز هم نیست؛ یعنی اگر کسی با تکلیف فعلی مقطوعش مخالف کند، اگرچه مستحق عقوبت است، اما نه از این جهت که قاطع است، بلکه عرف هم مثل عقلا هر تکلیفی را منجَّز می دانند مگر این که معذِّری داشته باشد. حتی اگر جاهل مرکب یا غافل باشد ولی در غفلتش عذری نداشته باشد، آن تکلیف بر او منجَّز است. إن شاءالله در اصول عملیه خواهیم گفت که نسبت به جاهل مرکب مقصر و غافل مقصر، قائلیم که تکلیفش فعلی و منجَّز است و بر نفس مخالفت تکلیف عقوبت می شود. عرف هم همینطور است؛ اگر با تکلیف مقطوع مخالفت کردید مستحق عقوبتید نه لأجل قطع، بل لأجل عدم معذِّر. لذا شاکّ و جاهل مرکب و غافل، مستحق عقوبت است.

اگر احتمال می دهد پدرش گفته: «نان بخرد» و فرض هم این باشد که اطاعت پدر جایز باشد، اگر برائت شرعیه رسیده و مولا خودش ترخیص داده، آن ترخیص عذرش است. اگر ترخیص نداده اند، بر او واجب است که احتیاط کند و برود نان بخرد، و اگر نخرد و درواقع باید می خریده، مستحق عقوبت است. اگر تحقیق می کرد و به نتیجه نمی رسید، معذور بود. در تکالیف شرعیه هم همین را می گوییم؛ هر تکلیفی بر ما منجَّز است اگرچه حتی یک میلیاردم احتمال بدهیم، الا این که مرخِّصی داشته باشیم.

تذکر: همه ی اینها قطع نظر از برائت شرعیه است.

در رابطه ی انسان با خداوند

در دایره ی انسان و خداوند، معتقدیم عرف همان را می گوید که در دایره ی انسان ها با انسان ها می گوید؛ یعنی قطع به عدم تکلیف، معذِّر نیست. و قطع به تکلیف، منجِّز نیست. نفس احتمال، منجِّز است. عرف هیچ فرقی نمی گذارد بین مولای حقیقی که خدوند است با مولای عرفی؛ همانطور که در مولای عرفی قطع نه معذر است نه منجز، همانطور هم در پیشگاه خداوندی می گوید که «قطع» نه معذِّر است و نه منجِّز.

نتیجه: عدم حجیت عرفیه ی قطع

نتیجه این می شود که «قطع» عرفاً حجت نیست، نه در رابطه ی انسان ها با یکدیگر، و نه در رابطه ی انسان ها با خداوند و یا خداوند با انسان.

جمع بندی: انکار حجیت عقلیه و عقلائیه و عرفیه

سه حسن و قبح داریم: عقلی، عقلائی، عرفی. سه حجیت هم داریم: بر اساس حسن و قبح عقلی، عقلائی و عرفی. «حجیت عقلیه» را نپذیرفتیم چون قائلیم که وجوب اطاعت خداوند عقلی است نه فطری. «حجیت عقلائی» را نپذیرفتیم؛ چون گفتیم: رفتار خداوند در برابر انسان ها و رفتار انسان ها در برابر خداوند، چون تأثیری در «اختلال نظام» ندارد، اصلاً از دایره ی حسن و قبح عقلائی بیرون است. و در حسن و قبح عرفی هم حجیت را نپذیرفتیم. پس بنابراین حجیت قطع را عقلاً و عقلائاً و عرفاً نپذیرفتیم. باقی می ماند حجیت شرعیه؛ حجیت شرعیه، مبتنی بر هیچ حسن و قبحی نیست، توضیح «حجت شرعیه» و این که: «قطع آیا شرعاً حجت است یا حجت نیست؟» إن شاءالله بعد از تعطیلات، سیزدهم آذرماه.

حجج و امارات (قطع / حجیت شرعیه) ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / حجیت شرعیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در بحث حجج و امارات بود، ابتدا بحث «قطع» مطرح کردیم. در بحث «قطع» گفتیم که در جهاتی بحث می کنیم؛ جهت اول، در حجیت قطع بود. در بحث از «حجیت قطع» عرض کردیم که در مقاماتی بحث می کنیم؛ مقام اول، معنای حجیت بود؛ گفتیم که «حجیت» یک معنای عرفی دارد که در لسان علمای ما هم به همین معنا به کار برده می شود؛ ما یُحتجّ به، ما یصح الاحتجاج به. لکن در اصول به دنبال تنجیز و تعذیر هستیم، و حجیت در اصول دقیقاً به همین معنای منجزیت و معذریت است. قطع اگر حجت باشد، یعنی منجِّز و معذِّر است.

ص: ۱۸۶

گفتیم: تنجیز و تعذیر، دو امر واقعی است نه اعتباری.

اگر مثلاً قطعی که منجز است تعلق بگیرد به تکلیف فعلی، آن تکلیف فعلی می شود «منجَّز»، و اگر تعلق بگیرد به عدم تکلیف فعلی، آن تکلیف معذَّر است. تکلیف فعلی ای که عقوبت بر مخالفتش قبیح نیست، معذَّر است. تکلیف فعلی ای که عقوبت بر مخالفتش قبیح است، منجَّز است. پس اگر قطع حجت باشد، یعنی اگر تعلق بگیرد به تکلیف فعلی، آن تکلیف منجَّز می شود؛ یعنی عقوبت بر آن قبیح نیست.

بعـد واردشدیم در مقام دوم؛ اثبات حجیت قطع. در تعریف تنجیز و تعذیر، از حسن و قبح صـحبت کردیم. و چون سه حسن و قبح داریم، پس سه حجیت هم داریم: عقلی، عقلائی، عرفی.

فـارق بین حسن و قبـح عقلی با دو حسن و قبـح دیگر در چیست؟ حسن و قبـح عقلی اگر قائل به آن بشویم، واقعی است. ولی عقلائی و عرفی، اعتبـاری است. فـارق بین حسن و قبـح عقلائی و عرفی در چیست؟ هر حسن و قبحی که بر اساس حفظ نظام اجتماعی باشد، عقلائی است. و هر حسن و قبحی که بر اساس حفظ نظام اجتماعی نباشد، عرفی است.

سؤال شـد که: حجیت قطع نسبت به تکلیف آیا عقلی است یا عقلائی است یا عرفی است؟ «عقلی است» یعنی عقوبت خداوند بر مخـالفت تکلیف مقطوع عقلاًـ قبیـح نیست، «حجیت عقلائی» یعنی عقوبت خداونـد بر مخـالفت تکلیف مقطوع عقلائاً قبیح نیست، «عرفی است» یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عرفاً قبیح نیست.

بعـد وارد این سه حجیت شـدیم و گفـتیم که قطع عقلاًـ حجت نیست؛ چون حجیتش موقوف بر دو مقـدمه است؛ یکی این که حسن و قبـح عقلی را قبول کنیم و دیگر این که قبول کنیم که اطاعت خداوند به حکم عقل واجب است. حسن و قبح عقلی را تسلّم کردیم، ولی گفتیم: اطاعت خداوند عقلاً واجب نیست.

عقلائاً هم جت نیست به سه دلیل: اولاً در سیره ی عقلا قطع حجت نیست. ثانیاً حتی اگر عند العقلاء هم حجت باشد، در دایره ی افعال انسان است؛ چون موضوع حسن و قبح عقلائی، فقط فعل انسان است. و ثالثاً حتی اگر شامل فعل خداوندی بشود، مربوط به حفظ نظام این دنیاست و مربوط به آخرت نمی شود، در حالی که در اصول، بحث آخرت است.

حجیت عرفیه را هم قبول نکردیم؛ چون گفتیم: قطع در نزد عرف اصلاً بما هو قطع حجت نیست؛ هیچ وقت به قطع احتجاج نمی کنند؛ چه در مقام تنجیز، و چه در مقام تعذیر.

فقط یک حجیت دیگر باقی ماند، و آن، حجیت شرعیه است که بحث امروز ماست.

حجیت شرعیه

معنای حجیت شرعیه

ابتداءً حجیت شرعیه را توضیح بدهم؛ گفتیم که سه حسن و قبح بیشتر نداریم: عقلی و عقلائی و عرفی، پس این حجیت از کجا آمده است؟! مراد از «حجت شرعی» این است که «قطع» را شارع اماره قرارداده است بر تکلیف؛ چه اماره ی تنجیزی، و چه اماره ی تعذیری. هر مولایی اختیار دارد که جعل اعتبار کند و مثلاً بگوید: «اگر فلانی گفت، قول او در نزد من معتبر است.». در این صورت، حجیتش از باب احدالامارات اثبات می شود.

اشکال: قطع از امارات نیست.

پاسخ: اگر مشهور به قطع «اماره» نمی گویند، به همین خاطر است که حجیتش را جعلی نمی دانند. اگر گفتیم: «شرعی است»، قطع هم اماره ای از امارات است.

اگر حجیت شرعیه داشته باشد، حسن و قبح عقوبت الهی، عرفی است؛ چون بر خلاف اعتبار خود عقوبت کردن، نه قبح عقلی دارد که عقل مستقلاً حکم به قبح ان کند، و نه باعث اختلال نظام می شود که عقلا حکم به قبح آن کنند. بلکه هر مولایی اگر حجتی جعل کرد، بعد از جعل حجیت اگر بر مخالفت تکلیفی که بر آن اماره جعل کرده عقوبت کند، عرفاً قبیح است.

ص: ۱۸۸

عدم حجیت شرعی قطع

پس بحث ما این است که آیا شارع قطع را به عنوان یک حجت اعتبارکرده یا نکرده؟

شارع می توانست جعل کند، اما دلیلی نداریم بر این که شارع برای «قطع» حجیت جعل کرده باشد.

تنها دلیل جعل بودن حجیت قطع

تنها دلیلی که گفته اند، آیه ی «لا تقفُ ما لیس لک به علم: پیروی نکن از چیزی که به آن علمی نداری»(1) است. تقریب استدلال به این آیه، به این نحو است که آیه از اتّباع غیر علم نهی کرده است، پس طبق این آیه اتّباع غیر علم حرام است. متفاهم عرفی از حرمت اتّباع غیر علم، وجوب اتّباع علم است. مثلاً اگر دو راه باشد، وقتی بگویند: «از این راه نرو»، یعنی از آن راه برو. وقتی بگویند: «از غیرفقیه تقلید نکن»، فهم عرفی این است که: «از فقیه تقلیدبکن». معنای عرفی علم، جامع است بین قطع و اطمینان. پس، از این آیه فهمیده می شود که «علم» حجت است. و علم عرفاً دو شقّ است: قطع و اطمینان. پس، از این آیه استفاده می شود لزوم اتّباع از قطع و یقین، پس در نزد شارع، علم و قطع حجت است؛ هم منجّز است و هم معذِّر است. این، آیه ای است که می شود به آن استدلال کرد برای حجیت شرعیه ی قطع.

پاسخ: ارشاد به اثر تکوینی علم

ما گفته ایم این آیه دلالتی بر حجیت نمی کند. ما انسان ها دائماً بر اساس قطع یا بر اساس علم عمل می کنیم، این اثر تکوینیِ علم است؛ وقتی قطع دارم که این مایع سمّ است، شربش نمی کنم، مهم نیست که این مایع سمّ باشد یا نباشد. این که «تحرک ما، بر اساس علم ماست.»، اثر تکوینی علم است.

ص: ۱۸۹

۱- (۱) - اسراء:۳۶.

وقتی به مردم نگـاه می کنیم، می بینیم همه ی مردم به علم شان عمل می کننـد، اما عـده ای از انسان ها به ظنون شان هم عمل می کننـد، بلکه به احتمالات هم عمل می کننـد؛ مثلاً وقتی احتمال می دهنـد که سـرقتی که رخ داده کار زید است، اعلام می کنند که: «سرقت، کار زید است.»!

البته افراد خردمنـد، از باب احتیاط، به ظن و احتمال ترتیب اثر می دهند، این، از باب حجیت ظن و احتمال نیست، بلکه از باب احتیـاط است. امـا افراد بی خرد، همـانگونه که به علم شـان عمل می کننـد، به ظن و احتمال هم عمل می کننـد؛ همین که ظن برایشان پیداشد که فلان کار خوب است، می گویند: «آن کار، خوب است.».

امری که در این آیه ی شـریفه است، اشاره به همان روش خردمندانه است؛ می گوید: از ظنّ و گمان پیروی نکنید. می گوید: خردمنـد باشـید؛ بر اساس ظن و توهم زنـدگی نکنیـد، بر اساس علم زنـدگی کنیـد. پس این آیه کاملاً ناظر به اثر تکوینی علم است، نه این که ناظر به اعتبار حجیت برای علم باشد.

اگر هم نگوییم که این آیه ظهور در این معنـا دارد، احتمـال این معنـا هم آیه را از دست مسـتدلّ خـارج می کنـد؛ چون او می خواست استظهارکند و لذا باید این احتمال را دفع کند.

در این آیه ی شـریفه احتمـال دیگری هم هست، ولی همین احتمـال کافی است که نتوان برای حجیت شـرعیه ی علم و قطع به آن استدلال کرد.

پس امر در این آیه، ارشـاد به اثر تکـوینی علم است؛ که آن اثر تکوینی ای که علم دارد را فقـط بر علم مـترتّب کنیـد و بر غیر علم مترتّب نکنید، در حالی که ما دنبال اثر تنجیزی و تعذیری علم هستیم، پس این آیه دلالت بر اعتبار یقین و قطع نمی کند.

ص: ۱۹۰

پس «قطع» جنبه ی تنجیزی و تعذیری ندارد؛ نه منجِّز تکلیف است و نه معذِّر تکلیف است. لذا ما از کسانی هستیم که قائلیم که قطع بما هو قطع حجت نیست. این «بما هو قطعٌ» را بعد إن شاءالله در تنبیهات توضیح بیشتری خواهم داد؛ تکلیف مقطوع، حجت است و مخالفت با آن عقوبت دارد، اما نه به خاطر حجیت قطع.

حجج و امارات (قطع / تنبیهات / تنبیه اول معضل حجت نبودن قطع) ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / تنبیهات / تنبیه اول: معضل حجت نبودن قطع)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «حجیت قطع» بود؛ اگر قطع تعلق بگیرد به یک تکلیف فعلی، آیا این قطع منجِّز است. نتیجه ی بحث های سابق این شد که قائل شدیم قطع بما هو قطعٌ، نه منجِّز است و نه معذِّر است. امروز می خواهیم واردبشویم در تنبیهات قطع.

تنبیهات

تنبیه اول: معضل حجت نبودن قطع

اشکال: حجیت هیچ چیزی قابل اثبات نیست

اشکالی مطرح شده؛ که اگر قطع حجت نباشد، حجیت هیچ شیئی قابل اثبات نیست؛ مثلاً یکی از حججی که در اصول مطرح می شود، «ظهور» است؛ سؤال می شود: آیا نسبت به حجیت ظهور قطع دارید یا ندارید؟ اگر قطع دارید و این قطع حجت نباشد، پس حجیت ظهور، ثابت شده نیست. روی هر حجتی که انگشت بگذارید، این اشکال مطرح است. اگر قطع به حجیت خبر ثقه دارید و قطع حجت نیست، پس حجیت خبر ثقه ثابت نیست. قطع به حجیت خبر واحد درحالی که قطع حجت نباشد، شبیه این است که یک شخص ضعیفی بگوید: «خبر ثقه حجت است». اگر بگوییم: «قطع دارم که اطمینان حجت باشد» و قطع حجت نباشد، چطور می توانیم حجیت اطمینان را اثبات کنیم؟! لذا حجیت قطع، بحث مهمی است. اگر حجیت قطع را زیر سؤال بردیم، حجیت هیچ چیزی قابل اثبات نیست. این، عمده اشکالی بوده که در اذهان علمای ما بوده است. اگر قطع حجت نباشد، چطور می توانیم حجیت امور دیگر را اثبات کنیم؟! این، اشکالی است که باید جواب داده بشود.

ص: ۱۹۱

پاسخ: اثر تکوینی قطع

این اشکال، وارد نیست؛ بحث ما، حجیت قطع است. اما قطع یک اثر تکوینی دارد که محل نزاع نیست؛ آن اثر تکوینی، این است که ما انسان ها دائماً بر طبق قطع عمل می کنیم. وقتی قطع دارم که مایعی سمّ است، شربش نمی کنم، چه در خارج سمّ باشد و چه نباشد. وقتی برای ما قطع حاصل بشود، نفس ما به دنبال این قطع عمل می کند. خداوند نفس ما را اینطور آفریده؛

خداوند می توانست انسان ها را طوری بیافریند که وقتی قطع پیدامی کردند، به عکسش عمل کنند.

منظورمان از «اثر تکوینی» این نیست که سلب اختیار بشود، امکان دارد انسانی هم پیدابشود که طبق قطعش عمل نکند. اگر در مقام ترتیب اثر دادن باشم، به تکالیف مقطوع عمل می کنم.

این که «قطع دارم که خبر واحد حجت است»، به این معنی است که قطع دارم خداوند روز قیامت من را طبق قطعم مؤاخذه می کند، به این قطعم ترتیب اثر می دهم.

اشکال: اگر این قطع را پیداکرد و عمل نکرد، چرا آن دنیا عقاب بشود؟

پاسخ: اگر خبر واحد حجت باشد، و خبر واحد گفته نماز واجب است و این شخص نمازنخواند، روز قیامت عقلاً یا عقلائاً یا عرفاً مستحق عقوبت است.

پس ما که حجیت قطع را قبول نداریم، با هیچ مشکلی مواجه نمی شویم؛ «قطع حجت نیست» یعنی نمی توانیم به آن احتجاج کنیم، اما طبق آن عمل می کنیم. و شارع هم می تواند ما را بر مخالفت با قطع مان عقاب کند، اما نه به خاطر حجیت قطع.(۱)

۱- (۱) - همانطور که استاد قبلاً هم فرموده اند، هر تکلیفی منجَّز است الا این که از سببی برایمان قطع بر خلاف حاصل بشود و احتمال تکلیف منتفی بشود که آن سبب نوعاً معذِّر باشد. مقرر.

قطع دارم که ظهور حجت است، اما خود این قطع من حجت نیست و هیچ محذوری هم پیدانمی شود؛ حجیت قطع، یک بحث است، عمل کردن ما به قطع، بحث دیگری است. در این که ما بر طبق قطع عمل می کنیم، بحثی نیست، اما نمی توانیم به قطع احتجاج کنیم و اگر گفتند: «چرا فلان کار را نکردی؟»، بگوییم: «قطع داشتم».

مرحوم شیخ دیده که اگر ما حجیت قطع را زیر سؤال ببریم، حجیت هیچ چیزی اثبات نمی شود.

پس چرا به قطع عمل کنیم؟

اشکال: اگر قطع حجت نیست و در مقام «احتجاج» نمی توان به آن احتجاج نمود، پس چرا باید به این قطع عمل کنم؟

پاسخ: از باب دفع ضرر محتمل؛ قطع من به حجیت ظهور، یعنی اگر با آن مخالفت کنم، عقوبتم قبیح نیست. و این، ربطی به حجیت قطع ندارد؛ از باب دفع ضرر محتمل باید به ظواهر ترتیب اثر بدهم، چه قطع حجت باشد و چه نباشد. اگر مخالفت کردم با تکلیفی که قام علیه الظهور، و قطع دارم نسبت به حجیت ظهور عند العقلا، عقوبت مولا نسبت به من آیا نزد عقلا قبیح است یا قبیح نیست؟ و این، ربطی به حجیت قطع بما هو قطعٌ ندارد. آنچه مهم است و باعث تنجّز تکلیف می شود، احتمال عقوبت است، نه قطع به آن؛ نفس «احتمال» منجِّز است. قطع هم منجز است، اما نه از باب قطع، بلکه از باب احتمال. تمام کلام در این است که: «استحقاق عقوبت» آیا با قول به «عدم حجیت قطع» تنافی دارد یا ندارد؟ وقتی از طرفی قطع حجت نباشد ولی از طرف دیگر قطع داشته باشم به حجیت ظواهر عند العقلاء به خاطر احتمال عقوبت در مخالفت با ظواهر، استحقاق عقوبت دارم، نه به خاطر قطع.

اگر گفـتیم: «ظهـور واصـل، حجت است.»، معنـایش این است که «وصول ظهور» حجت است؟! در مـانحن فیه هم اگر گفـتیم: «ظهوری که مقطوع الحجیت است، حجت است.»، معنایش این نیست که قطع حجت است.

ما قائلیم که تکلیف مقطوع منجَّز است، اما نه از باب قطع به استحقاق عقوبت، بلکه از باب احتمال استحقاق عقوبت. ما مجرد احتمال را منجِّز می دانیم.

اشکال آنهـا این است که در اصل این نظریه تناقض است. ما می خواهیم بگوییم: «اینطور نیست»، فقط می خواهیم این تناقض را برداریم، در تنبیهـات بعـدی می گوییم که مجرد احتمـال، منجِّز است، ولی منجِّز لولا-یی است؛ یعنی به نحو اقتضـاست؛ اگر معـذِّری آمـد، اتّبـاعش لازم نیست. در مانحن فیه فقط همینقـدر نیاز داریم که این تناقض را حل کنیم؛ که اگر نفی حجیت از «قطع» کردیم، لازمه اش عـدم اثبـات حجیت برای هیـچ شـیئی نیست؛ چـون مجرد «احتمـال» منجِّز است. قطع داریم که مجرد احتمـال، منجِّز است، و این قطعم هم حجت نیست، ولی اثر تکوینیِ این قطع این است که طبق آن قطع عمل می کنم. اگر طبق قطعم عمـل نکنم استحقاق عقـوبت دارم، امـا نه از بـاب «حجیت قطع»، بلکه از این بـاب که هر تکلیفی به مجرد احتمـال منجَّز است. پس منجِّز، احتمال است، نه قطع.(۱)

ص: ۱۹۴

۱- (۲) - توضیح مقرر: حجت نبـودن قطـع، به این معنی نیست که به قطـع هـایم ترتیب اثر نمی دهم؛ من قطـع دارم الآن روز است، و حجیت درباره ی این قطع معنی نـدارد. من قطع دارم: «احتمال تکلیف، منجِّز است.» و حجیت درباره ی این قطع معنی نـدارد، امـا حجت نبودن این قطع، به این معنی نیست که «پس ترتیب اثر به آن نمی دهم»، و نیز حجت نبودن این قطع، تلازمی بـا حجت نبـودن مقطـوع (احتمـال تکلیـف) نـدارد؛ در عین این که این قطع حجت نیست، احتمـال تکلیف منجِّز است. درواقع آنچه منجِّز تکلیف است، احتمـال تکلیف است، از یـک درصـد تا صددرصـد. «احتمال» از صـفر که بالاتر برود، حجت است، پس قطع هم حجت است، اما نه بما هو قطعٌ، بل بما هو احتمالٌ، اگرچه احتمال صددرصد.

پس این نظریه این اشکال را ندارد؛ می توانیم بگوییم: «قطع حجت نیست» ولی امور دیگر را حجت بدانیم.

اشکال تسلسل در حجیت قطع و پاسخ به آن

بعضی نقض واردکرده اند به این که اگر قائل به حیجت قطع بشویم باز هم به مشکل برمی خوریم؛ قطع دارم که قطع حجت است. از این قطع دوم سؤال می شود که: آیا حجت است یا حجت نیست. اگر بگوید که قطع دارم که آن قطع هم حجت است، سؤال از این قطع می کنیم، به تسلسل می انجامد.

جواب داده شده که این، یک تسلسلی نیست که محال باشد؛ تسلسل را بعضی مطلقاً محال می دانند مثل متکلمین، بعضی فقط در سلسله ی علل محال می دانند مثل حکما، بعضی هم قائلند که دلیلی بر استحاله ی تسلسل نداریم. آنهایی که تسلسل را محال می دانند که عمده شان حکما باشند، این نوع تسلسل را محال نمی دانند. پس این نقض و اشکال، درباره ی خود «قطع» واردنمی شود.

حجج و امارات (قطع / تنبیهات / تنبیه دوم) ۹۵/۰۹/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجج و امارات (قطع / تنبیهات / تنبیه دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

وارد در تبیهات قطع شدیم، تنبیه اول را متعرض شدیم، امروز وارد در تنبیه ثانی می شویم.

تنبیه دوم:

تنبیه دوم، تنبیه بسیار مهمی است در روشن شدن معذِّریت و منجِّزیت قطع. مرحوم آخوند تکلیف را به چهار مرحله تقسیم می کرد، مرحوم میرزای نائینی قائل بود که حکم فقط دو قسم دارد. نظریه ی مرحوم میرزا بعد از ایشان خیلی جا افتاد و دیگران هم این نظریه را پذیرفتند و نظریه ی رائجی شد.

حکم کلی و جزئی

مرحوم میرزا فرمود که: هر حکمی، یا کلی است یا جزئی است. طهاره الماء، کلی است. طهاره هـذا الماء، جزئی است. وجوب الحج، کلی است، وجوب الحج علی زید. مرحوم میرزا اسم حکم کلی را «جعل» گذاشت و اسم حکم جزئی را «مجعول» گذاشت. البته این دو اسم خصوصاً جعل، اسم مناسبی نیست، ولی لعلّ اسم مناسب تری پیدانکرده اند. مرحوم میرزا برای مجعول، اسم دیگری هم گذاشت به نام «حکم فعلی». پس منظور میرزا از حکم فعلی، همان حکم جزئی و مجعول است.

سؤال: یعنی آیا نمی شود حکم کلی فعلی بشود؟

پاسخ: حکم کلی فعلی، مثل کوسه و ریش پهن است.

جعل، عقیب الانشاء پیدامی شود. بعداً اسم انشاء را مرحوم آقای صدر «عملیهالانشاء» گذاشت تا با جعلی که به معنای حکم کلی است متفاوت باشد. ما اسم «عملیهالانشاء» را «تشریع» گذاشته ایم.

مجعول وقتی محقق می شود که موضوع در خارج فعلی بشود. در همین مثال «حج» وقتی که برای اولین بار خداوند فرمود: «و لله علی الناس حج البیت من استطاع إلیه سبیلا»، تشریع بود و یک حکم کلی پیداشد که عبارت بود از «وجوب الحج علی المکلف المستطیع». مجعول وقتی محقق می شود که مکلفی در خارج مستطیع بشود؛ همین که زید مکلف و مستطیع شد، وجوب حج در نزد او فعلی می شود.(۱)

در مسلک میرزا، هم جعل و هم مجعول، هر دو امر اعتباری. در مسلک مرحوم آقای صدر، جعل و حکم کلی اعتباری است و مجعول وهمی است. در مختار ما، هر دو واقعی هستند.

فقط مجعول منجَّز می شود

در نظر این آقایان، تنها مجعول است که متصف به تنجّز و عدم تنجز می شود. تشریع یا جعل، متصف به تنجز یا عدم تنجز نمی شود. وجوب نماز ظهر امروز، نسبت به ما الآن فعلی نیست، عند الزوال فعلی می شود. این وجوب می تواند نسبت به من منجز باشد و نسبت به زید غیرمنجز باشد.

«منجز باشد»، یعنی در مخالفت با آن، استحقاق عقوبت داریم. «منجز نیست»، یعنی در مخالفت با آن استحقاق عقوبت نداریم. مراد از «استحقاق»، استحقاق عقلی است؛ یعنی عدم قبح عقلی عقوبت.

۱- (۱) - در پرانتز بگویم: مرحوم آقای خوئی می گوید: موضوع، مکلف مستطیع است. ما می گوییم: موضوع، «المکلف الذی استطاع» است. این که می گویم: «موضوع، مکلف مستطیع است.»، طبق نظر مشهور است.

تنجّز یک تکلیف به چیست؟

خوب دقت کنید، این، بحث خیلی مهمی است؛ فعلیت تکلیف، متقوّم به فعلیت موضوع است در عالم خارج. و موضوع هم به دست شارع است که: «چه چیزی را موضوع قراربدهد؟»، سؤال این است که: تنجّز یک تکلیف به چیست؟ تنجز، غیر از فعلیت است؛ تکلیف فعلی، دو قسم است: منجَّز و غیرمنجّز. منجِّز یک تکلیف چیست؟ چه چیزی یک تکلیف فعلی را وارد فاز تنجّز می کند؟

تا زماننا هذا، دو نظریه مطرح شده است:

مشهور: منجِّز فقط قطع است

نظریه ی رائج و مشهور بین علمای ما این است که منجِّز یک تکلیف، فقط از ناحیه ی «قطع» است؛ تا قطعی در بین نباشد، تکلیفی به مرحله ی تنجز نمی رسد.

متعلّق قطع

قطع، بدون مقطوع نمی شود. قطع ما به چی باید تعلق بگیرد تا تکلیف من فعلی بشود؟ گفته اند: به یکی از سه امر اگر تعلق گرفت، تکلیف من منجز می شود:

امر اول: تکلیف فعلی و مجعول

امر اولی که اگر قطع به آن تعلق بگیرد تکلیف فعلی منجَّز می شود، خود تکلیف فعلی و مجعول است؛ مثلاً زید قطع پیداکند که حج بر او واجب است. این قطع، باعث تنجّز این تکلیف می شود؛ یعنی اگر حج نرود، در روز قیامت، عقلاً مستحق عقوبت است؛ یعنی عقوبت خداوند در حق او قبیح نیست. و این استحقاق عقوبت و قبیح نبودن عقابش را همان قطعش باعث شد.

امر دوم: قطع به حجت بر تکلیف فعلی

امر دومی که باعث می شود تکلیف فعلی منجَّز بشود، قطع به حجیت طریق است. مثلاًـ قطع ندارد، ولی شخص ثقه ای به او گفته است که مستطیع است و او هم قطع دارد که خبر ثقه بر او حجت است. درست است که «وجوب حج» به خاطر «خبر ثقه» اثبات شد، ولی این حجیت حقیقتاً از ناحیه ی قطع به حجیت خبر واحد بر وجوب حج است. مثل این است که آب شور است، اما شوری اش مال نمکی است که در آب است. در این صورت، زید به خاطر ترک حج، عقلاً مستحق عقوبت است، ولی این استحقاق عقوبت، از ناحیه ی قطعی که به حجیت این خبر داشت.

امر سوم: قطع اجمالی

امر سوم این است که همان قطعی که در امر اول و دوم گفتیم را به قطع اجمالی تبدیل کنیم؛ اجمالاً قطع دارد که یک تکالیف فعلی متوجه او هست؛ می داند که: «یا حج بر او واجب است یا صوم یا صلات»، همین قطع اجمالی به تکلیف فعلی، همان کار قطع تفصیلی به وجوب را می کند و وجوب حج که فعلی است را به حد تنجّز می رساند. این که «آیا به نحو اقتضاست یا به نحو علّی است؟» بحث های بعدی است.

خلاصه

پس منجِّز فقط قطع است که یا باید تعلق بگیرد به تکلیف فعلی، یا باید تعلق بگیرد به حجت، یا به نحو قطع اجمالی به یکی از این دو تعلق بگیرد.

حجیت همه ی حجج، از قبیل شوربودن آب است. حجیت قطع، از قبیل شوربودن نمک است. تا به قطع منتهی نشود، هیچ تنجزی نمی آید. این، نظریه ی رایج بوده است.

شهیدصدر: احتمال تفصیلی

مرحوم آقای صدر با این نظر مخالفت کرد و گفت: «قطع، منجِّز نیست.»؛ به تعبیر دقیق تر: در تنجز، نیازی به قطع نیست. ایشان فرمود: همین که احتمال تکلیف فعلی را بدهیم، نفس این «احتمال» منجِّز است، البته احتمال تفصیلی، نه احتمال اجمالی. همین که احتمال بدهیم فلان عمل بر ما واجب است ولو به اضعف احتمالات مثل یک در میلیارد، آن عمل بر ما واجب است و دراثر مخالفتش اگر واقعاً واجب بوده است استحقاق عقوبت داریم. در نزد شارع مقدس «اطمینان» را جعل کرده. یعنی همین که تکلیف فعلی در عالم واقع باشد و در افق نفس ما هم احتمال نفسانی نسبت به آن پیداشد و آن تکلیف فعلی را احتمال دادیم، آن تکلیف فعلی بلافاصله منجَّز می شود. پس آقای صدر معتقد شد که در باب «تنجز تکلیف فعلی» نیازی به قطع نداریم؛ همین که احتمال تفصیلی دادیم، تکلیف فعلی در حق ما منجَّز می شود. پس ما در تنجز یک تکلیف، اصلاً نیازی به قطع نداریم.

مختار: تعمیم نظریه ی شهیدصدر

ما فرمایش آقای صدر را تماماً قبول کردیم، لکن دو تعمیم در فرمایش ایشان داده ایم:

تعمیم اول: کفایت احتمال اجمالی

اولین تعمیم، این است که احتمال اجمالی هم کافی است.(۱) فرض کنید وجوب حج بر من فعلی است چون مستطیعم ولی نمی دانم، همین که احتمال بدهم در شریعت نسبت به من تکالیف فعلی هست، به مجرد احتمال، وجوب حج نسبت به من منجَّز می شود، لازم نیست خصوص وجوب حج را احتمال بدهم. پس باید همه ی احتمال ها را اتیان کنم الا این که مؤمِّن داشته باشم.

آقای صدر قائل است که شخصی که از وجوب حج غافل است، تکلیف وجوب حج نسبت به او فعلی غیرمنجَّز است. ما قائلیم که حتی این شخص هم وجوب حج در نزدش فعلی است. روز قیامت، غافل را به جهنم می برند به خاطر این که رفع غفلت نکرده است؛ همین که می دانست در شریعت تکالیفی داریم، باید می رفت رفع غفلت می کرد. اگر نکند، مستحق عقوبت است. آقای صدر مکرر گفته است که شخص غافل و حتی مقصر، مستحق عقوبت است، ولی شخص مقصر بر تقصیرش عقوبت می شود نه بر تکلیف. مرحوم آقای صدر می گویند: بر ترک حج عقوبت نمی شود چون وجوب حج در حقش فعلی نیست، بلکه بر تقصیر در کسب علم عقوبت می شود. ولی ما می گوییم: بر خود آن تکلیف عقوبت می شود؛ چون در حقش منجَّز است به خاطر همان احتمال اجمالی.

۱- (۲) - احتمال تفصیلی این بود که در مورد یک تکلیف خاص احتمال تکلیف بدهم؛ مثلاً یک خبر ضعیف در حرمت شرب تتن به من می رسد، به خاطر همین خبر ضعیف، احتمال حرمت شرب تتن می دهم. در احتمال اجمالی، احتمال تکلیف، متوجه یک تکلیف خاصی نیست؛ مثلاً احتمال می دهم از میان سه چهار فعل، یکی از آن افعال بر من واجب شده است، و همچنین است احتمال این که شارع تکالیفی به عهده ی من گذاشته است که ممکن است از طریق روایات صحیح به ما نرسیده باشد. مقرر.

تعمیم دوم: دایره ی عقلا

ایشان در تکالیف عقلائیه تابع نظر مشهور شده و گفته اند: «منجِّز تکالیف عقلائیه، قطع است، نه احتمال.»، ما در دایره ی تکالیف عقلائیه هم گفته ایم که نفس احتمال منجِّز است؛ همین که احتمال بدهم عقلائاً این عمل واجب است، نفس این احتمال، آن تکلیف فعلی را بر من منجَّز می کند؛ یعنی عقلائاً مستحق عقوبتم بر مخالفت با این تکلیف.

ایشان اسم مسلک خودشان را گذاشته اند: «حق الطاعه»، ما اسم این مختار خودمان را گذاشته ایم: «احتیاط عقلی».

تذکر: احتمال احدالتکلیفین منجِّز است

این که می گوییم: «احتمال، منجِّز است.»، احتمال احدالتکلیفین منجز است: وجوب یا حرمت. اما اگر احتمال کِلَیهما را دادیم، این احتمال منجز نیست. این احتمال که: «شاید واجب باشد و شاید هم حرام»، کَـ«لااحتمال» است.

بحث تنبیه دوم ادامه دارد، إن شاءالله ادامه اش فردا.

حجج و امارات (قطع / مقام ثانی / ادامه ی تنبیه دوم حجیت تکلیف) ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / مقام ثانی / ادامه ی تنبیه دوم: حجیت تکلیف)

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه دوم گفتیم مشهور و رایج بین علمای امروز، تکلیف را به فعلی و غیرفعلی تقسیم می کنند. تقسیم فعلی گفیم: دائرمدار موضوع است در خارج؛ هر گاه موضوع در خارج محقق بشود، تکلیفْ فعلی می شود. «وجوبُ الحج» در مدرسه ی میرزا اسمش «جعل» است، و «وجوب الحج علی زید» در مدرسه ی میرزا اسمش «مجعول» است. «وجوب الحج علی زید» تکلیف فعلی است و متصف به تنجز می شود؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت است؛ یعنی عقوبت شارع بر آن قبیح نیست.

گفتیم: در نظر مشهور علمای ما، تکلیف فعلی وقتی منجز می شود که به آن قطع تعلق بگیرد؛ یا قطع تفصیلی به خود آن تکلیف، یا قطع اجمالی به آن تکلیف، یا این که قطع به حجتی بر آن تکلیف فعلی قائم بشود که نسبت به حجیت آن حجت قطع داشته باشیم، چه یک واسطه بخورد، چه چند واسطه بخورد.

ص: ۲۰۰

در قبال مشهور، مرحوم آقای صدر قائل بوده که برای تنجّز یک تکلیف فعلی، نفس «احتمال» کافی است؛ همین که احتمال یک تکلیف فعلی را دادیم، به مجرد این احتمال، این تکلیف، منجز می شود؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت است؛ یعنی عقاب شارع بر مخالفتش قبیح نیست.

اشکال: بازگشت نظریه ی «حجیت احتمال» به نظریه ی «حجیت قطع»

بحث امروز این است که «قطع» بما هو احتمالٌ حجت است. لکن قبل از این بحث، یک «إن قلت»ی مطرح می شود؛ که نظریه ی مرحوم آقای صدر (حجیت احتمال) هم به نظریه ی مشهور (حجیت قطع) برمی گردد؛ از آقای صدر سؤال می کنیم: شما که می گویید: «احتمال تکلیف فعلی، منجِّز است.»، آیا شما به همین قطع دارید یا نه؟ اگر قطع دارید که «احتمال تکلیف» هم منجِّز است، پس منجِّزیت «احتمال» هم باز به «قطع» برگشت. پس بنابراین در نظر ایشان هم آن که منجِّز بالذات و نهایی است، قطع است.

پاسخ: احتمال تکلیف، بدون «قطع» هم منجِّز است

از این «إن قلت» جواب می دهیم که اگر کسی احتمال تکلیف فعلی بدهد و آن شخص قاطع به منجِّزیت احتمال نباشد (فقط باید قاطع به عدم تکلیف نباشد)، می گوییم: این احتمالش منجِّز است؛ یعنی این شخص در مخالفتش استحقاق عقوبت دارد. یعنی لازم نیست به «قطع» برگردد؛ اگر شخصی احتمال تکلیف فعلی بدهد، لازم نیست قطع داشته باشد به این که «احتمال تکلیف فعلی، منجِّز است.»، حتی اگر قطع نداشته باشد به این که: «احتمال تکلیف، منجِّز است.»، باز هم تکلیف فعلی در حقش منجِّز است. پس با این که به قطع منتهی نشد، ولی تکلیف در حقش فعلی است و مستحق عقوبت است.

ص: ۲۰۱

نتیجه: پذیرش نظریه ی شهیدصدر و تعمیم آن

پس اگر اولاً ما حسن و قبح عقلی را بپذیریم و ثانیاً وجوب اطاعت خداوند را هم عقلاً بپذیریم، اگر این دو مبنا را بپذیریم کما این که آقای صدر هر دو را پذیرفته است، این فرمایش آقای صدر را قبول داریم که: «احتمال تکلیف، منجِّز است.»؛ یعنی در مخالفت با تکلیف محتمل، استحقاق عقوبت هست؛ یعنی عقوبت چنین شخصی قبیح نیست.

ما نه تنها این کلام ایشان را پذیرفتیم، بلکه در دایره ی عقلا هم پذیرفتیم. بنابراین ما هم از کسانی هستیم که قائلیم احتمال تکلیف منجز است. پس تکلیف مقطوع، منجَّز است، اما نه از آن حیث که مقطوع است، بلکه از آن حیث که محتمل است، قطع کالحجر فی جنب الانسان است.

پرسش و پاسخ ها

پس «احتمال» منجِّز است، الا این که یک معذِّری داشته باشیم. و آن معذِّر هم باید شرعیه باشد در دایره ی شریعت، و باید عقلائی باشد در دایره ی تکالیف عقلائیه، و باید عرفیه باشد در دایره ی تکالیف عرفیه. در دایره ی تکالیف عقلائیه، استحقاق عقوبت است عقلائاً. در دایره ی تکالیف عرفیه، استحقاق عقوبت است عرفاً.

۱- تأثیر عقلی بودن وجوب اطاعت

سؤال: مقدمه ی دوم چه تأثیری در این بحث دارد؟

پاسخ: اگر اطاعت خداوند وجوب عقلی نداشته باشد، استحقاق عقوبت عقلاً، در کار نیست.

۲- وجوب اطاعت و استحقاق عقوبت

اشکال: پس طبق مبنای شما که وجوب اطاعت فطری است، «احتمال» منجِّز نیست!

پاسخ: فقط از باب دفع ضرر محتمل است. اگر داخل آن اتاقی که آتش است نرفتم، از آتش فرارکردم. اما اینطور نیست که اگر آن آتش من را بسوزاند، در این سوزاندن استحقاقی هست. در مانحن فیه هم وقتی وجوب اطاعت خداوند فطری باشد و از باب دفع ضرر محتمل او را اطاعت کنم، لازمه اش استحقاق عقوبت نیست.

ص: ۲۰۲

۳- تلازم انکار «حسن و قبح عقلی» با انکار «وجوب عقلی اطاعت»

بارهـا گفته ام؛ پـاره ای از متـأخرین وجوب اطـاعت عقلی را بـا فطری جابجا کرده انـد. اما اگر جابجاکننـد، به هم می خورد و بحث از «تنجز» و «اسـتحقاق» بی معنا و بلکه قبیح است. فقهایی مثل مرحوم آقای حکیم حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند اما وجوب اطاعت را فطری می داننـد. شـما اگر حسن و قبـح عقلی را قبول داریـد، معصـیت خداوند اگرچه (به خاطر فطری بودن وجوب اطاعت) اسـتحقاق عقوبت نمی آورد ولی (به خاطر حسن و قبـح عقلی) عقوبت الهی بر مخالفت تکالیفش قبیـح است. پس اگر گفتید: «وجوب اطاعت خداوند، فطری است.»، نه تنها از اشکالات آزاد نمی شوید، بلکه زمین می خورید. اگر حسن و قبح عقلی را منکر بشوید، خوب است؛ با مشکلی مواجه نمی شوید؛ به خاطر «فطری بودن وجوب اطاعت» معتقدمی شوید به «عـدم اسـتحقاق»، ولی به خـاطر انکـار «حسن و قبـح عقلی» قبـح عقاب لازم نمی آیـد. اما اگر حسن و قبـح عقلی را نپذیریـد، عقوبت الهی قبیح می شود!

پس ما چون این دو مقدمه (که مشـهور بین علما و پذیرفته شده است) را در علم اصول تسـلّم کرده ایم، درنتیجه فرمایش آقای صـدر را قبـول می کنیم؛ که نفس احتمـال، منجّز تکلیف است. و تکلیف مقطوع هم منجَّز است، امـا نه از این حیث که مقطوع است، بلکه از این حیث که محتمل است.

۴- عدم لزوم بحث طبق مبنای مختار

سؤال: چرا این بحث را فقـط تسـلّمی پیش می بریـد و طبق مبنـای خودتـان (در وجوب اطـاعت و حسن و قبـح عقلی) بحث را مطرح نمی کنید؟

پاسـخ: بحث مـا «اصول» است، فیزیـک و شـیمی نیست. فیزیـک و شـیمی، برای کاربرد است؛ یعنی شـما نمی توانیـد فیزیک و شیمی را فقـط بر اسـاس پیش فرض هـایی بناکنیـد. امـا در دایره ی تکالیف شـرعی، هر دو نظام جوابگوست؛ ما می خواهیم به قطع و یقین برسـیم که در روز قیامت، مسـتحق عقوبت نباشیم. هم نظام «حسن و قبح»ی پاسخ گوی این نیاز است، و هم نظامی که بر اساس انکارش است.

ص: ۲۰۳

سؤال: انکارش چطور جواب می دهد؟

پاسخ: ما می خواهیم به این نتیجه برسیم که این انسان در روز قیامت مستحق عقوبت نیست. اگر انسانی که نمازبخواند و روزه بگیرد و زکات بدهد و حج برود و واجبات را اتیان کند و محرمات را ترک کند، به این اطمینان می رسیم که این شخص در روز قیامت مؤاخذه و عقوبتی نخواهدشد.

اشکال: این اطمینان در یک سیستم فکری ارزش معرفتی ندارد.

پاسخ: بارها گفته ام؛ ما در علم «اصول» بحث معرفتی نداریم؛ برای ما مهم نیست که: «نمازجمعه واجب است یا ظهر؟»، آنچه برای ما مهم است، این است که در روز قیامت عقاب نشویم، و ثواب و پاداش اعمال مان را به ما بدهند.

۵- توجیه عقوبت الهی در فرض انکار حسن و قبح عقلی

سؤال: اگر شما انکار حسن و قبح کردید و اطاعت خداوند را فطری و از باب دفع ضرر محتمل واجب دانستید، عقاب خداوند چه توجیهی دارد؟

پاسخ: خداوند رفتار ظالمانه به ظلم عرفی نمی کند و قبائح عرفی را مرتکب نمی شود. و این، ربطی به عقل ندارد. این که «در عالم واقع خدا چه کار می کند؟»، بحث دیگری است. ما هیچ وقت نمی توانیم به یک قطعی برسیم که امکان خطا را از یک قطع بگیریم؛ فقط در یک جاست که می توانیم احتمال خطا را از قطع بگیریم؛ و آن، در جایی است که قطع ما به یک استحاله تعلق بگیرد. بنابراین ما به لحاظ روانی بحث می کنیم؛ و آن، اطمینانی است که برای ما پیدامی شود.

۶- آیا نتیجه ی منجّزیت احتمال، حجیت مطلق ظنون است؟

پس تنبیه دوم این شد که ما قبول داریم که: «احتمال، منجّز است.»، اگر قطع هم منجز است، از باب احتمال است، نه از باب قطع.

ص: ۲۰۴

اشکال: پس مطلق ظنون حجت می شود!

پاسخ: حجت، غیر از منجِّز است.

۷- منشأ احتمال تکلیف

سؤال: این که می گویید: «احتمال، منجِّز است.»، اگرچه آن احتمال تکلیف حتی با مثل قیاس محقق شده باشد؟

پاسخ: منشأش مهم نیست، مهم احتمال است، الا ـ این که معذِّر برائت اثبات بشود؛ به اندازه ی دایره ی برائت، احتمالات را کنارمی گذاریم.

هذا تمام الکلام در تنبیه دوم.

قطع (مقام ثانی / تنبیه سوم اثر قطع / و مقام سوم حجیت ذاتیه ی قطع) ۹۵/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (مقام ثانی / تنبیه سوم: اثر قطع / و مقام سوم: حجیت ذاتیه ی قطع)

خلاصه مباحث گذشته:

در مبحث گذشته عرض کردیم که «قطع» حجت به معنای منجِّز و معذِّر نیست، بعد وارد در تنبیهات شدیم.

خلاصه ی تنبیه دوم: منجِّزیت قطع از باب احتمال

در تنبیه دوم عرض کردیم که اگر حسن و قبح عقلی را بپذیریم و وجوب عقلی اطاعت حق تعالی را بپذیریم، معتقد می شویم که احتمال، منجِّز تکلیف است؛ یعنی اگر احتمال تعلق بگیرد به یک تکلیف فعلی، آن تکلیف فعلی بر ما منجَّز می شود. و چون در علم اصول بر همین دو مقدمه مشی می کنیم، ما هم می گوییم: احتمال، منجِّز است و حجیت قطع را از باب «احتمال» می پذیریم؛ چون قطع عبارت است از احتمال صددرصد. پس احتمال، منجِّز است؛ چه یک درصد باشد که اصطلاحاً وهم است و چه صددرصد باشد که اصطلاحاً قطع است. پس ما «احتمال» را با تسلّم آن دو مقدمه منجز می دانیم. این، خلاصه ی بحث گذشته.

تنبیه سوم: اثر قطع

درست است که ما گفتیم: «قطع، حجت نیست و فقط احتمال است که منجِّز است.»، ولی اینطور نیست که قطع لااثر باشد، یک اثری دارد؛ و آن، این است که جلوی حجج را می گیرد. یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی داشته باشیم و اماره ای بر خلاف آن قائم بشود، آن اماره حجت نیست. اگر ثقه ای گفت: «این مایع پاک است درحالی که من قطع به نجاست این مایع دارم، خبر

آن ثقه برای من حجت نیست. به عبارت دیگر: بر شخص قاطع، اماره منجِّز یا معذِّر نیست. پس اگرچه قطع حجت نیست، ولی می تواند جلوی حجیت امارات را بگیرد.

ص: ۲۰۵

پس برای امارات، بر غیرقاطع جعل حجیت شده. بر قاطع جعل حجیت نشده است. عقلاء برای غیرقاطع جعل حجیت برای امارات می کنند، اما برای «قاطع» جعل حجیت برای امارات نمی کنند.

این که در سیره ی عقلا هیچ گاه بر خلاف «قطع» اماره جعل نمی کنند، نکته اش آن اثر تکوینی است؛ چون عقلا دائماً طبق قطع شان عمل می کنند، در سیره ی عقلا هیچ گاه اماره ای بر خلاف آن جعل نمی کنند. بنابراین اگر اماره ای بر خلاف قطع مان دیدیم، به خاطر همین سیره ی عقلاء (که بر خلاف قطع» اماره جعل نکرده و به آن احتجاج نمی کنند) آن اماره حجت نیست. پس خبر واحد وقتی منجِّز است که شخص بر خلافش قاطع نباشد. حتی اگر شارع برخلاف قطع مان اماره ای جعل کرده باشد، آن اماره هم حجت نیست. بذاته مشکلی ندارد که شارع بر خلاف این سیره مشی کند، مشکل ثبوتی ندارد، فقط مشکل اثباتی دارد.

تنبیه چهارم: معذِّریت قطع

گفتیم: با تسلّم بر حسن و قبح عقلی، منجِّزیت قطع را هم از باب منجزیت احتمال پذیرفتیم. اما آیا قطع معذِّر است یا نیست؟ یعنی اگر قطع به عدم تکلیف فعلی داشته باشم، آیا این قطع معذِّر است یا معذِّر نیست؟

ما قائلیم که قطع اصلاً معذِّر نیست. در مباحث آینده می گویم، الآن اشاره می کنم. قطع به دو قسم تقسیم می شود: تارتاً منشأش معذِّر است و تارتاً منشأش معذِّر نیست.

مثال برای قطعی که منشأش معذِّر نیست

مثلاً مایعی که نمی دانم پاک است یا نجس است، اگر پاک باشد حرمت فعلی دارد، و اگر پاک نباشد حرمت فعلی ندارد. فرض کنید درواقع نجس است، استخاره می کنم که: «پاک است است یا نه؟»، جواب استخاره این می شود که پاک است و من هم چون خیلی معتقد به استخاره هستم، به واسطه ی همین استخاره قطع پیدامی کنم که این مایع پاک است و درنتیجه قطع پیدامی کنم به عدم حرمت فعلی شرب این مایع. این قطع، معذِّر نیست، منشأش هم معذِّر نیست. پس من مستحق عقوبتم بر مخالفت تکلیف فعلی مقطوع العدم.

ص: ۲۰۶

مثال برای قطعی که منشأش معذِّر است

اما اگر نسبت به این مایع پنج آدم ثقه خبر دادند که پاک است و برای من هم قطع پیداشد که این مایع پاک است و درنتیجه قطع پیداشد بر جواز شرب این مایع، ولی درواقع حرمت فعلی داشت، در این صورت، من در شرب این مایع معذورم، ولی معذِّر من قطع نیست، بلکه خبر پنج ثقه است.

نتیجه: آنچه معذِّر است، سبب قطع نوعی بر خلاف است

پس ما که حسن و قبح عقلی را تسلّم کردیم، این که حجیت احتمال، و من جمله قطع را هم پذیرفتیم، فقط در دایره ی منجِّزیت است. اما در دایره ی «معذِّریت» معنا ندارد که احتمال معذر باشد، قطع هم معذِّر نیست. بنابراین ما منجِّزیت قطع را از باب منجِّزیت احتمال قبول کردیم، اما معذِّریت قطع را به هیچ وجه قبول نداریم. آنچه معذِّر است، سبب القطع است. پس احتمال من جمله قطع منجِّز است، ولی قطع معذِّر نیست. آنچه معذِّر است، سبب قطع بر خلاف است، آن هم نه هر سببی، بلکه سبب متعارف؛ یعنی سببی که در اکثر افراد، افاده ی قطع می کند، به عبارت دیگر همان قطع نوعی.

اشکال: آن جایی که قطع بر خلاف نوعی نیست، احتمال تکلیف نیست، پس چطور تکلیف منجَّز است؟!

پاسخ: احتمال اجمالی که بالاخره تکالیفی به عهده مان هست کافی است برای تنجز این تکلیفی که احتمال تفصیلی به آن نداریم.

خلاصه ی مقام دوم: حجیت قطع از باب احتمال

نتیجه این شد که حجیت قطع را از باب «منجِّزیت احتمال» پذیرفتیم؛ هر احتمالی که به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، منجِّز تکلیف است. ولی قطعِ بر خلاف، معذِّر نیست. معذِّر، سببی است که به طور متعارف باعث قطع بر خلاف می شود.

ص: ۲۰۷

هذا تمام الکلام در مقام دوم، در مقام سوم بحث مان در حجیت قطع است.

المقام الثالث: فی ذاتیه حجیه القطع

مشهور علمای ما حجیت قطع را پذیرفته اند و قطع را منجِّز و معذِّر می دانند. ما معذریت را قبول نکردیم، منجزیت را هم از باب احتمال قبول کردیم. بر فرض پذیرش حجیت قطع، این سؤال مطرح می شود که: حجیت قطع، آیا ذاتی است یا غیرذاتی؟

معنای ذاتی بودن حجیت قطع

معانی ذاتی

ذاتی، سه تا معنا دارد: دو معنا از منطق است، یک معنا را هم اصولی ها اضافه کرده اند.

۱- ذاتی باب ایساغوجی

معنای اول، ذاتی باب «ایساغوجی» یا «کلیات خمس» است. ذاتی این باب، سه تاست: جنس، فصل، نوع. این سه را ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس می گویند. حیوانیت انسان ذاتی است چون جنس است، ناطقیت ذاتی انسان است چون فصل است، انسانیت زید ذاتی است چون نوع است.

۲- ذاتی باب برهان

معنای دوم، ذاتی باب برهان است؛ یعنی لوازم ذات و ماهیت یک شیء، در قبال لوازم وجود یک شیء. گفته اند: هر موجودی که ذاتی دارد و وجودی، لوازمی مربوط به ذاتش است، و لوازمی مربوط به وجودش است. به لوازم ذات یا همان ماهیت، گفته اند ذاتی باب برهان.

مثلاًـ زوجیت برای «اربعه»، لازم ماهیت اربعه است. لذا این ماهیت اگر به وجود عینی موجود بشود زوجیت را دارد، همین ماهیت اربعه اگر موجود بشود به وجود ذهنی، باز هم زوجیت را دارد؛ چون لازم ذات است، نه لازم وجود عینی.

لازمه ی وجود، مثل وحدت؛ من و شما وحدت داریم، این لازمه ی وجود است نه لازمه ی ماهیت. درخت هم وحدت دارد، پس این ویژگی، مربوط به ذات و ماهیت انسان نیست.

ص: ۲۰۸

۳- ذاتی اصولی

قسم سوم که اصولی ها اضافه کرده اند، لازم ماهیت موجود در خارج است. فرقش با قسم دوم این است که: قسم دوم، لازم ماهیت است، نه لازم ماهیت موجود در خارج. لذا قسم دوم اگر در ذهن هم موجود بشود، این لازم ماهیت را دارد. اما در لازم ماهیت موجود در خارج و عین، فقط وقتی این لازمه را دارد که در خارج موجود بشود، می توانیم اسمش را بگذاریم: «ذاتی اصولی». مثل حرارت نسبت به نار؛ نار، از اجسام است، حرارت، لازم ماهیتِ موجود در خارج است. اگر همین نار در خارج موجود بشود، داغ است، اما آتشِ در ذهن داغ نیست. یا مثلاً برودت برای آب: برودت، لازم ذاتی آب در خارج است. اما اگر آب را تصورکنید، متصور شما برودت ندارد.

اشکال: در فلسفه، لوازم ماهیت موجود در خارج (مثل داغ بودن آتش) را لوازم وجود می دانند.

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: در ذاتی باب برهان، مقصود ما از لوازم وجود، لوازم مطلق وجود است؛ که در هر موجودی اگر موجود بشود آن لوازم هست. لکن ذاتی اصولی، لوازم وجودهای خاص است؛ مثلاًـ داغ بودن آتش، لازم هر وجودی نیست، به خلاف وحدت که لازمه ی هر وجودی است.

مشهور: مراد، معنای سوم است

در علم «اصول» وقتی که می گویند: «حجیت برای قطع، ذاتی است.»، به همین معنای سوم مراد است؛ «حجیت قطع ذاتی است»، یعنی قطع موجود در عالم خارج، اقتضای منجزیت و معذریت را دارد، نه این که احتیاج به جعل یا اعتبار داشته باشد.

پس مقصود از «حجیت قطع ذاتی است» معنای سوم است، آنهایی که حجیت قطع را ذاتی می دانند، از چه نوعی می دانند؟ بین این حرارت و برودت، یک تفاوتی هست که به همین خاطر از دو مثال استفاده کردیم. فرق حرارت با برودت این است که: آتش را اگر در فریزر هم بگذارید، داغ است. ولی آب را اگر کنار نار بگذارید، داغ می شود. حجیت قطع، آیا نظیر حرارت است که لاینفکّ است یا نظیر برودت است که ینفکّ است؟

ص: ۲۰۹

خود این اقسام ثلاثه، و قسم ثالثش محل اشکال است، ولی چون مهم نیست و به درد بحث ما نمی خورد، واردش نمی شویم. لذا تسلّمی این سه قسم را قبول کردیم، و این که «حجیت قطع، از قسم سوم است.» را هم تسلّمی قبول کردیم. فقط همین مقدار مهم است که حجیت قطع، جعلی نیست.

مختار: اعتباری نیست

روی مسلک ما که حجیت قطع که همان حجّیّت و منجِّزیّت احتمال است، می توانیم بگوییم: منجزیت احتمال، ذاتی است، و یکی از افراد احتمال، قطع است. ما که به آن سه قسم اشکال داریم، م؟

ما که در این سه قسم اشکال داریم، مختار خودمان درباره ی معنای ذاتی بودن حجیت قطع چیست؟ طبق مختار ما، ذاتی بودنِ حجیت و منجِّزیت قطع، به این معناست که واقعی واقعی است؛ یعنی در طول جعل و اعتبار نیست. امور واقعی را به واقعیِ واقعی تقسیم کردیم مثل مالیت یک قطعه طلا، و واقعیِ اعتباری مثل مالیت یک قطعه اسکناس. حجیت قطع، واقعیِ واقعی و از قبیل مالیت طلاست، برخلاف حجیت امارات که مثل مالیتِ یک قطعه اسکناس، واقعیِ اعتباری و در طول جعل است.

قطع (جهت اول حجیت قطع / مقام چهارم امکان ردع از عمل به قطع) ۹۵/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت اول: حجیت قطع / مقام چهارم: امکان ردع از عمل به قطع)

خلاصه مباحث گذشته:

در حجیت قطع، در مقام اول، مراد از حجیت قطع را گفتیم. در مقام دوم، مختار ما این شد که قطع، بما هو قطع حجت نیست، بلکه بما هو احتمالٌ حجت است. در مقام سوم، مراد از حجیت قطع را گفتیم. بحث امروز، مقام رابع است: فی امکان الردع عن العمل بالقطع.

ص: ۲۱۰

المقام الرابع: فی امکان الردع عن العمل بالقطع

بر فرض این که حجیت قطع را پذیرفته باشیم، آیا مولا می تواند از عمل به این قطع ردع کند و بگوید: «در مواردی که قطع به تکلیف فعلی پیدامی کنید، لازم نیست به آن قطع عمل کنید.»؟

محل نزاع طبق مبنای مشهور و مختار

علمای اصول در بحث «قطع» به این ترتیب پیش آمده اند که: ابتدا گفته اند: قطع، حجت است و منجِّز. بعد بحث کرده اند که: حجیت قطع، ذاتی است، جعلی و اعتباری نیست. بعد در مرحله ی سوم این بحث را مطرح کرده اند که: آیا شارع می تواند از

این حجیت ذاتی جلوگیری کند و این حجیت را الغا کند یا ممکن نیست؟ حجیت تنجیزی است و قابل برداشت نیست؟ یا حجیت تعلیقی است و می تواند حجیت را از آن گرفت؟(۱)

ما هم که حجیت قطع را از باب «احتمال» پذیرفتیم، برای ما هم این سؤال پیدامی شود که: آیا می شود منجّزیت قطع از باب منجزیت احتمال را از آن گرفت به این نحو که شارع (در مخالفت با احتمال های صددرصد) ترخیص بدهد؟ آیا شارع می تواند اذن بدهد به ما در مخالفت با تکلیف مقطوع؟

اقوال

مشهور اصولیین قائل شده اند که ردع محال است؛ امکان ندارد شارع ترخیص بدهد به مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع. لکن این علمای ما دو دسته شده اند:

آن علمایی که قطع را حجت دانسته اند، همه شان به جز یک نفر گفته اند: استحاله اش ثبوتی است؛ یعنی ثبوتاً مستلزم محال است.

۱- (۱) - حجیت تعلیقی، یعنی حجیت قطع معلَّق است بر عدم ردع شارع؛ یعنی آن قطع هایی حجت است که شارع از عمل به آن ردع نکرده باشد. و حجیت تنجیزی، یعنی حجیت قطع معلق نیست بر عدم ردع شارع.

یک نفر از اینها قائل شده که این محذور، اثباتی است نه ثبوتی؛ یعنی این ترخیص، محذور ثبوتی ندارد، اما قابل ایصال إلی المکلف نیست. قائل این قول، مرحوم آقای صدر است. اگر مولا چنین ترخیصی بدهد، قدرت بر این که این ترخیص را به مکلف برساند ندارد. شبیه همان است که گفته اند: نمی شود تکلیف را به غافل رساند.

ادله ی قول به استحاله ی ثبوتی

واردمی شویم به ادله ی قائلین به استحاله، ابتدا ادله ی قائلین به استحاله ی ثبوتی را می گوییم. سه دلیل، مربوط به ثبوت است، و یک دلیل هم مربوط به اثبات است.

دلیل اول: بدیهی است

دلیل اول این است که گفته شده: این قضیه، بدیهی است؛ چون حجیت قطع، ذاتی است، و ذاتی لاینفکّ است. اگر ردع ممکن باشد، معلوم می شود که ذاتی نیست.

مناقشه: ذاتی به معنای سوم

این بیان اول، درست نیست؛ چون ذاتی سه معنا داشت. ذاتیِ به معنای اول و به معنای دوم قابل انفکاک نیست. ولی ذاتیِ به معنای سوم (لازمه ی ماهیتِ موجود در خارج)، اگر به نحو علت باشد انفکاک ناپذیر است، اما اگر به نحو مقتضی باشد انفکاک پذیر است. مثلاً ـ ذات نار، علت است برای حرارت، لذا هر ناری داغ است. اما ذات آب اقتضاء برودت را به نحو مقتضی دارد، اما معنایش این نیست که گرما را نمی پذیرد. بعد از این که اثبات بشود: «حجیت قطع، ذاتی است.»، ممکن است وزان قطع نسبت به منجزیت و حجیت، به وزان ماء باشد نسبت به برودت، نه این که به وزان نار باشد نسبت به حرارت.

دلیل دوم: مستلزم اعتقاد به تضاد است

دلیل دوم، دلیلی است از مرحوم آقای خوئی. مصباح الاصول:ج۲ص۱۶، از همین مصباحی که جزء مجموعه ی ایشان چاپ شده.(۱) ایشان گفته: در مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع اگر شارع ترخیص بدهد، در یک حالت، مستلزم اعتقاد به تضاد است، و در یک حالت دیگر، هم مستلزم تضاد است هم مستلزم اعتقاد به تضاد، و هر دو هم محال است. مثلاً من قطع دارم به وجوب صوم شهر رمضان بر خودم، اگر مولا بر من ترخیص بدهد در ترک صیام، وقتی که قطع من مصیب به واقع باشد، لازم می آید که صوم رمضان، هم واجب باشد و هم مباح، درحالی که احکام و تکالیف مثل وجوب و اباحه متضایفند. و اگر قطع من مصیب به واقع نباشد، اگر به من ترخیص بدهد، اعتقاد به تضاد لازم می آید؛ یعنی هم باید معتقد باشم به این که واجب است، و هم باید معتقد باشم به این که مباح است. اعتقاد به تضاد برای کسی که قائل به استحاله ی تضاد است، محال است؛ چون لازم می آید هم قائل باشد به این که «صوم شهر رمضان واجب است» و هم قائل باشد به این که «صوم شهر رمضان واجب نیست». اعتقاد به تضاد هم از صغریات تضاد است.

١- (٢) - مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً و مطلقاً فى صوره الاصابه، إذ مع القطع بوجوب شى ء لو منع الشارع عن العمـل بـالقطع و رخّص فى تركه، فلو كـان القطع مطابقـاً للواقع لزم اجتمـاع الوجوب و الابـاحه واقعـاً و اعتقاداً، و لو كان القطع مخالفـاً للواقع لزم اجتماعهمـا اعتقـاداً، و الاعتقـاد بالمحال لا يكون أقل من المحال فى عـدم إمكان الالتزام به. مصـباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ١، ص: ١۶.

مناقشه: ترخیص ظاهری

این فرمایش ایشان تمام نیست.

قبل از نقد فرمایش ایشان، یک مقدمه ای را عرض کنم: یک ترخیص واقعی داریم، و یک ترخیص ظاهری.

مقدمه: ترخیص ظاهری و واقعی

ترخیص واقعی، ترخیص در فعل است

ترخیص واقعی، ترخیص در فعل است؛ مثل این که خداوند ترخیص بدهد در شرب ماء یا اکل خبز، ترخیص بدهد در ترک صوم. لازمه ی ترخیص در فعل، عدم وجوب آن تکلیف است.

ترخیص ظاهری، ترخیص در مخالفت است

معنای ترخیص ظاهری، این است که مولا ترخیص بدهد در مخالفت یک تکلیف، چه آن تکلیف احتمالی باشد و چه قطعی. این ترخیص، نسبت به عدم وجوب آن ساکت است. مثل این که خداوند صوم را بر من واجب می کند و ترخیص در ترک صوم نمی دهد، اما یک ترخیص طولی می دهد؛ می گوید: به تو اذن می دهم که با آن تکلیف فعلی مخالفت کند، چه احتمالی باشد و چه قطعی باشد، در حالی که تکلیف از فعلیت هم ساقط نمی شود.

در ترخیص واقعی (یعنی اذن در ترک فعل)، «ترخیص» با «طلب فعل» جمع نمی شود. در ترخیص ظاهری (یعنی اذن در مخالفت)، «ترخیص» با «طلب فعل» و «فعلیت تکلیف» جمع می شود. در اذن در مخالفت، طلبْ ممکن است فعلی باشد. در اذن در ترک، طلبْ فعلی نیست.

تمام نکته ی امکان جمع بین حکم ظاهری و واقعی، همین است؛ دیگران که قبول کردند، تمام نکته اش در یک کلمه است؛ که یک طلب فعلی دارد و یک اذن در مخالفت، نه اذن در ترک آن شیء.

آقای صدر هم قبول کرده.

نمی شود هم طالب باشید و هم نباشید. کسی که اذن در ترک می دهد، به حمل شایع طالب نیست. اما وقتی که طلب می کنید ولی اذن در مخالفت می دهید، نه تنها منافات با طلب ندارد، بلکه مؤکِّد طلب است. اذن در مخالفت، یعنی اگرچه از تو روزه ی شهر رمضان را طلب کرده ام، اما تو می توانی این دستور من را نادیده بگیری.

ص: ۲۱۳

مثالش در موالی عرفیه، مثل این است که یک وقتی شما می خواهید پایتان را درازکنید، یک وقتی مولا به شما می گوید: «اجازه می دهم»، اگر اجازه داد، این دیگر هتک نیست؛ چون ترخیصْ واقعی است؛ اذن در درازکردن پا داده، پس خود این فعل مباح است. ولی یک وقت شما به مولا می گویید: «اجازه می دهی یک سیلی به صورتت بزنم؟»، این عمل، با اذن مولا، از هتک خارج نمی شود، اما بعد از اذن مولا، مولا حق عقوبتش را ندارد. در این صورت دوم، این اجازه ی مولا، اذن در انجام نیست تا نتیجه گرفته بشود که: «پس هتک نیست»، بلکه اذن در مخالفت با این هتک است.

در مانحن فیه هم، در صورت اذن در مخالفت با قطع، چه ترخیص واقعی باشد و چه ترخیص ظاهری، مولا نمی تواند عقاب کند. ولی لمّ عقاب نکردن این دو فرض با هم فرق می کند؛ در عدم عقاب در ترخیص واقعی، چون تکلیفی نیست عقابی نیست، ولی در عدم عقاب در ترخیص ظاهری، عدم عقاب به خاطر عدم تکلیف نیست، بلکه صرفاً به خاطر ترخیص شارع است.(۱)

سؤال: آیا کسی وجود دارد که از عمل به قطع ردع کند؟!

پاسخ: علمای اخباری گفته اند: شارع مقدس گفته: قطع از طریق مقدمات عقلی، در نزد شارع حجت نیست. این می شود ردع از عمل به قطع.

بحث در ترخیص ظاهری است

با این مقدمه می رویم سراغ کلام آقای خوئی. بحث ما، در ترخیص ظاهری است؛ یعنی من قطع دارم که روزه ی شهر رمضان بر من واجب است و این قطعم هم مصیب است، و شارع هم به من ترخیص در مخالفت با این تکلیف نداده، نه به عنوان اذن در ترک صوم، بلکه به عنوان اذن در مخالفت با تکلیف فعلی.

۱- (۳) - این پاراگراف، از حاج آقا حسین مهدوی است.

در محل نزاع، این ترخیص در فرمایش آقای خوئی، اذن و ترخیص در ترک نیست، اذن در مخالفت است. لذا اگر اتیان کند، واجب را اتیان پس می رویم سراغ فرمایش آقای خوئی. از من صوم شهر رمضان را خواسته و اذن در ترک صوم را نداده؛ ، اما این اجازه را هم به تو می دهم که با آن طلب من خالفت کند. این که «اثر اذن در مخالفت چیست؟» را بعد خواهم گفت. اگر ترخیصْ ظاهری باشد و فقط اذن در مخالفت داد باشد نه اذن در ترک، تکلیف، فعلی است، ولکن به مرحله ی تنجّز نمی رسد.

بنابراین این وجه هم تمام نیست.

دلیل سوم: عقلاً قبیح است

دلیل سوم، دلیلی است که در کلمات مرحوم آقای خوئی و مرحوم میرزا آمده است؛ گفته اند: این ترخیص در مخالفت، محال است؛ چون عقلاًـ قبیح است. چون قطع ما به تکلیف فعلی اگر مصیب است، خداوند ترخیص در معصیت داده است. و اگر مصیب نیست، ترخیص در تجری داده است. و معصیت و تجری، هر دو عقلاً قبیح هستند، و ترخیص در قبیح هم قبیح است. و صدور قبیح از خداوند هم محال است.

مناقشه: پس از ترخیص، قبیح نیست

معصیت، عبارت است از مخالفت با تکلیف فعلی منجَز. تجری، عبارت است از مخالفت با حجت. اگر مولا خودش ترخیص در مخالفت با قطع بدهد، نه معصیت لازم می آید نه تجری؛ من قطع پیداکردم بر مثلاً وجوب صوم شهر رمضان، اگر مولا خودش گفت: «علی رغم آن که وجوبْ سر جای خودش باقی است، ولی من به تو اذن می دهم که با این تکلیف فعلی مخالفت کنی.»، اگر مولا این را گفت، مخالفت با این تکلیف فعلی منجَّز، دیگر قبیح نخواهدبود؛ چه از باب معصیت، و چه از باب تجری؛ چرا معصیت نیست؟ چون با اذن شارع در مخالفت، تکلیف از منجِّزیت ساقط می شود؛ چون وجوبش وجوب فعلی ای است که لم یقم علیه حجت. و نمی توانیم بگوییم: «تجرّی است»؛ چون ثابت نکرده ایم که: «ذاتی بودن حجیت قطع، اقتضائی نبوده و قابل انفکاک است.».(۱)

ص: ۲۱۵

۱- (۴) - اگر بخواهیم از طریق «تجرّی بودن» اثبات کنیم که: «حجیت قطع، ذاتیِ اقتضائی نیست، و درنتیجه لاینفکّ است.»، دور می شود؛ چون برای اثبات اقتضائی نبودن به تجرّی استنادکرده ایم، و برای اثبات تجرّی بودن به اقتضائی نبودن استنادکرده ایم. مقرر.

نتیجه: عدم اثابت استحاله ی ثبوتی

این، سه دلیل عمده ای بود که آورده اند برای این که ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع محال است. آقای صدر هم می گوید: این سه دلیل غلط است.

دلیل قول به استحاله ی اثباتی

آقای صدر می گوید: محذور اثباتی دارد؛ نمی شود چنین ترخیصی را به عبد رساند. پس دلیل چهارم، دلیل مرحوم آقای صدر است؛ که قائل است محذورش فقط اثباتی است. دلیل ایشان و نقد دلیل ایشان إن شاءالله برای فردا.

قطع (امکان ردع از عمل به قطع / و مقام پنجم اختصاص حجیت قطع به قاطع) ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (امکان ردع از عمل به قطع / و مقام پنجم: اختصاص حجیت قطع به قاطع)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که آیا مولا۔ می تواند ردع از عمل به قطع کند؟ یعنی اگر حجیت قطع را بپذیریم، آیا مولا می تواند حجیت قطع را الغاء کند به نحوی که قطع حجت نباشد؟

گفتیم: مجموعه ی علمای ما قائلند که مولا۔ نمی تواند حجیت قطع را الغاکند، و محذور آن، یا ثبوتی است یا اثباتی است. مشهور علمای ما که محذور را ثبوتی می دانند، به بیان هایی استدلال کرده اند، ما به سه دلیل متعرض شدیم و نپذیرفتیم.

به دلیل چهارم رسیدیم که بر محذور اثباتی استدلال شده.

دلیل قول به استحاله ی اثباتی: عدم امکان ایصال تکلیف به مکلف

این دلیل، از مرحوم آقای صدر است بحوث:ج۴ص۳۴.(۱) مرحوم آقای صدر قائل است که ثبوتاً شارع اگر ترخیص بدهد در مخالف تکلیف مقطوع، هیچ محذور ثبوتی ندارد، فقط یک محذور اثباتی دارد؛ که این ترخیص را هیچ وقت نمی تواند به مکلف برساند.

۱- (۱) – و الحاصل: جعل الخطاب الظاهری فی مورد القطع لایعقل، لا نفسیا لاستلزامه التضاد، و لا طریقیا لأن القاطع یری نفسه مستثنی عن الخطاب روحا و ملاکا و إن کان مشمولا له صوره، و کل خطاب یکون شموله للمکلف من باب ضیق الخناق و بحسب الصوره فقط لایکون منجزا أو معذرا. (تقریرات آقای هاشمی شاهرودی).

فرضِ بیشتربودن ملاکات ترخیصی نسبت به ملاکات لزومی

در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، نظریه ی ایشان مفصلاً خواهدآمد. مجملاً و مختصراً نظریه ی ایشان این است که تزاحم را در سه مرحله داریم: ملاک، امتثال، و حفظ الملاک. مرحله ی حفظ الملاک این است که شارع مقدس ملاک های لزومی و ترخیصی، هر دو را نمی تواند با هم حفظ کند؛ یا باید ملاک لزومی را فدای ملاک ترخیصی کند یا بالعکس. در مانحن فیه شارع مقدس به تکالیف مقطوعه نگاه می کند، می بیند در این تکالیف، دو دسته ملاکات وجود دارد: یکی، جایی که قطع به واقع اصابت کرده و مولا- ملاک لزومی دارد، و یکی هم جایی که اصابت نکرده و ملاک ترخیصی دارد. شارع مقدس، به تکالیف مقطوعه تا روز قیامت نگاه می کند؛ می بیند دسته ای از قطع ها به واقع اصابت کرده و ملاک لزومی دارد، و دسته ای از قطع ها به واقع اصابت نکرده و ملاک ترخیصی دارد. بعد می بیند این ملاک ترخیصی، مثلاً به جهت کمیت که خیلی بیشتر از ملاک لزومی است، برایش مهم تر است. شارع در اینجا برای این که آن ملاکات ترخیصیِ خودش را حفظ کند، باید ملاک های لزومی را فداکند، اذن می دهد در مخالفت با تکلیف لزومی مقطوع و می گوید: «شما می توانید با تکالیف مقطوع مخالفت کنید.»، در این صورت، آن ملاکات ترخیصی برایش حفظ می شود. تا اینجا هیچ مشکلی نیست.

ترخیص، قابل ایصال نیست

مشکل، اینجاست که این ترخیص قابل ایصال به مکلف نیست؛ هر کسی که قطع دارد که مثلاً حج بر او وجوب فعلی دارد، یقین دارد که قطعش مصیب به واقع است. و من می دانم که شارع مقدس، این ترخیص را به این دلیل داده که کسانی که قطع شان خلاف واقع است، آن ملاکات حفظ بشود. پس این خطاب (أیها القاطع) اگرچه لفظاً و عنواناً شامل من می شود، ولی لبّاً و روحاً شامل من نیست؛ چون معتقدم که قطع من به واقع اصابت کرده است. و همه ی قاطعین هم مثل من هستند؛ هر کسی که قطع به وجوب فعلی دارد، خودش را روحاً و لبّاً از این خطاب خارج می بیند و این خطاب را مختص قطع های غیرمصیب می داند؛ می گوید: «این خطاب را شارع برای کسانی قرارداده که قطع هایشان غیرمصیب بوده، نه برای من.». پس مولا نمی تواند ترخیص خودش را به عبید و عبادش برساند و بگوید: «أیها القاطع! لا بأس بمخالفه القطع».

سؤال: این، عدم ایصال است؟ یا واصل شده ولی من خودم را از مصادیقش نمی بینم؟

پاسخ: نظیر غافل و ناسی است؛ وقتی می گوید: «أیها الناسی»، اگر شخص ناسی نیست، این خطاب به دردش نمی خورد. و اگر هم ناسی است، متوجه این خطاب نیست. همین که خودش را روحاً و لبّاً مشمول این خطاب نمی بیند، این خطاب در این مورد به او ایصال نشده است.

پس آقای صدر می گوید: مولا ـ می تواند ترخیص بدهد، ولی قابل ایصال به مکلف نیست؛ چون مکلف قاطع هیچ وقت خودش را مشمول این خطاب نمی بیند.

اشکال: قابل ایصال است

ما با این فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم؛ کاملاً قابل ایصال است. هر قاطعی، قاطع است که قطعش مصیب به واقع است؛ من اگر قطع دارم الآن روز است، قطع دارم که این قطعم مصیب به واقع است. اما قاطع می داند که شارع مقدس، برای حفظ ملاکات ترخیصیه اش راهی ندارد جز این که ترخیص در مخالفت بدهد، هم به قطع مصیب و هم به قطع غیرمصیب، و لذا حتی برای کسی که قطعش مصیب به واقع است، شارع ترخیص داده است. پس من حتی اگر قطع به وجوب حج داشته باشم و قطع خودم را هم مصیب به واقع بدانم، اما در عین حال می دانم مولا برای حفظ اغراض ترخیصی خودش، به قطع من جواز مخالفت داده.

وقتی که من قطع دارم که قطعم مصیب به واقع است، این را هم می دانم که تمام خاطئین هم مثل من هستند؛ آنها هم قطع دارند که قطع شان مصیب به واقع است. پس مولا نسبت به جمیع، ترخیص در مخالفت داده و درنتیجه هفتاددرصد از ملاکات ترخیصیه اش حفظ می شود و سی درصد از ملاکات لزومیه اش از بین می رود و فرض هم این است که آن ملاکات ترخیصیه اش مهم تر از ملاکات لزومیه اش است. پس مولا ـ می تواند به ما بگوید: «قطع هایت حجت نیست»، و این ترخیص هم قابل وصول به ماست.

مؤید بر این مطلب، وجدان عرفی خودمان است؛ زید که مولاست، به عبدش عمرو می گوید: «تو باید به این تکالیف من عمل کنی، اما من به تو اجازه می دهم با آن تکالیفی که قطع به آنها پیداکردی، مخالفت کنی.»، فرض کنیم این مولا آدم نادانی است، مولای دانا و نادان، در لزوم اطاعتش هیچ فرقی نمی کند؛ مولا باید اطاعت بشود. فرض کنید این مولا نادان است، یا حکیم است ولی دیده که اگر اینطور به او ترخیص بدهد او دچار وسواس نمی شود، یا دیده که این قطّاع است و سریع به قطع می رسد و خیلی وقت ها هم اشتباه می کند. اگر مولا چنین ترخیصی به او بدهد، آیا محذوری لازم می آید؟! آیا آسمان به زمین می آید؟! آیا عمرو خودش را مشمول این خطاب نمی بیند؟!

سؤال: اگر مولا چنین ترخیصی بدهد، در اعتقاد من آیا طلب واقعی را برداشته؟

پاسخ: خیر؛ واقعاً حج بر من واجب است؛و مولاـ ترخیص در ترک حج به من نداده که ترخیص واقعی بشود، بکله فقط ترخیص در مخالفت با وجوب حج به من داده است.

من می دانم چون همه خودشان را مصیب می دانند، مصیبین هم باید مأذون باشند تا مولا به غرضش (در ترخیص با مخالفت با قطع) برسد. پس اگرچه من خودم را مصیب می دانم، ولی خودم را مشمول خطاب ترخیصیِ مولا می دانم.

لذا اگر محذور ثبوتی ندارد کما این که آقای صدر هم قبول دارد، محذور اثباتی هم ندارد. پس ردع از عمل به تکلیف مقطوع، ممکن است. و این، ردع ظاهری است، یعنی ترخیص در مخالفت. مولا می تواند ترخیص بدهد و بگوید: «می توانید با تکالیفی که قطع به آنها تعلق گرفته، مخالفت کنید.».

ص: ۲۱۹

نتیجه: امکان ردع از عمل به قطع (حجیت قطع، معلَّق است)

پس قطع، منجِّز تعلیقی است؛ حجیت قطع، معلَّق است بر این که از نـاحیه ی مولاـ مـأذون در مخالفت نباشـد. پس ما از کسانی هستیم که قائلیم ردع از عمل به قطع، نه ثبوتاً و نه اثباتاً هیـچ محـذوری نـدارد. از این مبنا هم در بحث «علم اجمالی» إن شاءالله استفاده می کنیم.

پس بـا این که حجیت قطع ذاتی است، ولی ردع از عمـل به قطـع، و الغـاء حجیت قطـع، ممکن است و هیـچ محـذور ثبوتی یا اثبـاتی نـدارد که شـارع مقـدس بگویـد: «در باب تکلیف فعلی، لازم نیست به قطعت عمل کنی». پاره ای از فروعات در اصول عملیه می آید که از این قاعده ی «امکان ردع از عمل به قطع» آن جاها استفاده می کنیم.

«نهی از عمل به قطع»، به معنی حرمت عمل به آن نیست، به معنی ترخیص در مخالفت با تکلیف مقطوع است.

المقام الخامس: فی اختصاص حجیه القطع بالقاطع

قطع، یا از باب قطع حجت است یا از باب احتمال حجت است.

اثر قطع

مشهور: حجت است

در نظر مشـهور وقتی برای زیـد قطعی پیدامی شود، یا این قطعش متعلق به تکلیف فعلی است، پس بر او منجِّز و حجت است. یا متعلق به تکلیف فعلی نیست اما مرتبط با تکلیف فعلی است؛ مثلاً نسبت به وجوب حج قطع ندارد، اما ثقه ای به زید می گوید: «حـج بر تو واجب است»، اما خود زیـد قطع به وجوب حـج نـدارد. در نظر مشـهور این خبر ثقه حجت است؛ چون قطع دارد به حجیت این خـبر نسـبت به خودش. در نظر علمـای مـا، وزان خبر ثقه به قطع، وزان آب است به نمـک؛ یعنی حجیتش به عرض حجیت قطع است. و حجیت بالذات، مال قطع است به این که خبر ثقه حجت است.

در نظر علمـای مـا، مـا اینجـا دو چیز داریم: قطع به حجیت این خـبر بر خودش، و قطع به این که این خبر تعلق گرفته به تکلیف فعلی. حجیـت خـبر در نزد علمـای مـا نظیر شوربـودن آب بـالعرض است؛ به عرض قطع است. و حجیت و منزجیت قطـع، نظیر شوربودن نمکْ بالذات است.

مختار: مانع جریان اصول عملیه است

ما چون حجیت قطع را از باب «احتمال» می دانیم، اگر قطع به وجوب حـج پیـداکرد، منجزش قطعش است. اما اگر خبر ثقه ای قائم شـد بر «وجوب حج بر من» و من قطع پیداکردم که: «این خبر ثقه، بر من حجت است.»، در این صورت آنچه حجت است، احتمـال وجوب حـج است. اینجـا (که قطع به خود تکلیف تعلق نگرفته) نقش قطع فقـط یـک نقش بازدارنـده است؛ باعث می شود که جلوی اصول را نسبت به من بگیرد.

قطع فقط نزد قاطع اثر دارد

این که گفتیم: «حجت است»، چه بما هو قطعٌ و چه بما هو احتمالٌ، فقط نسـبت به قاطع حجت است. زیاد مغالطه می شود. قطع زید، فقط بر یک نفر در این عالم حجت است.

در رجـال می گوینـد: وقتی که مرحوم کلینی صـدها روایت از سـهل بن زیاد در کافی نقل کرده، قطع پیـدامی کنیم که جناب کلینی، یا قاطع به وثاقت سـهل بن زیاد بوده یا اطمینان داشـته. اگر این بیان فی نفسه درست باشد، قطع جناب کلینی به چه درد من می خورد؟!

اگر ثقه ای بگویـد: «این آب پاک است»، قولش برای من حجت است. اما اگر ثقه ای بگویـد: «من قطع دارم که این آب پاک است، امـا نمی گویم که پـاک است، فقط از قطع خودم خبرمی دهم.»، ما نمی توانیم به قولش اخـذکنیم. یا مثلاً مجتهـدی می گویـد: «فتوانمی دهم، امـا اعتقـاد و قطع من این است که این عمل، واجب است.»، این اعتقادش برای ما حجت نیست. در باب «حجیت»، فتوا حجت است، نه اعتقاد فقیه. فقیه اگر فتوا را اسـتنباط کرد، اشـکالی ندارد؛ غیرمجتهد می تواند از او تبعیت کند. اما اگر رأی را استنباط کند، اعتباری ندارد.

قطع، چه طبق مشهور و چه طبق مختار، فقط نزد «قاطع» مانع جریان اصول عملیه است بما هو قطعٌ. و قطع، طبق نظر مشهور، فقط نزد قاطع حجت است بما هو قطعٌ، و طبق مختار فقط نزد قاطع حجت است بما هو احتمالٌ.

قطع (مقام ششم از جهت اول دو معنای دیگر برای حجیت قطع / و جهت دوم تجرّی) ۹۵/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (مقام ششم از جهت اول: دو معنای دیگر برای حجیت قطع / و جهت دوم: تجرّی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حجیت قطع بود، گفتیم: در مقاماتی بحث می کنیم، به آخرین مقام (ششم) رسیدیم:

المقام السادس: معنَیان آخَران لحجیه القطع

ما گفتیم: حجیت قطع، به معنای منجِّزیت است، بعضی گفته بودند: به معنای منجزیت و معذریت است. دو معنای دیگر هم گفته شده:

معنای اول: کاشفیت

حجیت به معنای «کاشفیت»؛ گفته اند: این که «قطع حجت است»، به این معناست که کشف از واقع می کند و این کشف، ذاتی قطع است؛ درواقع قطع، عین کاشفیت و ارائه و طریقیت است. و مراد از حجیت، کاشفیت است.

مناقشه: سه معنا برای معنای اول

این فرمایش، درست نیست؛ کاشفیت، به یکی از سه معنا می تواند باشد:

۱- ارائه ی واقع واقعاً

مراد از کاشفیت، ارائه ی واقع باشد واقعاً؛ یعنی واقع را برای ما معلوم و منکشف می کند.

مناقشه: این معنا واضح البطلان است

اگر این معنا مراد باشد، واضح البطلان است؛ چون کثیری از قطع ها بلکه اکثر قطع ها جهل مرکب است، چطور واقع را نشان می دهد؟! همه ی غیرمسلمان ها قطع دارند به این که نبی اکرم پیامبر نیست، و همه ی مسلمان ها قطع دارند به این که نبی اکرم پیامبر خاتم است. پس اینطور نیست که هر قطعی واقع را نشان بدهد. اکثر قطع ها یا لااقل کثیری از قطع ها جهل مرکب است.

ص: ۲۲۲

سؤال: واقع نمایی آیا به معنای مطابقت با واقع است؟

پاسخ: ما گفتیم: اگر این معنا مراد باشد.

۲- ارائه ی واقع اعتقاداً

معنای دومی که بعضی گفته اند، ارائه ی واقع است اعتقاداً، نه واقعاً؛ یعنی در اعتقاد قاطع، دائماً واقع را نشان می دهد.

مناقشه: این معنا بی فایده است

به این معنا درست است؛ یعنی همه ی قطع ها در اعتقاد قاطع، واقع را نشا نمی دهد و مطابق واقع است. اما این قطع چه ارزشی دارد؟! «قطع»ی که به این معنا «کاشف» است، نه ارزش معرفتی دارد، نه ارزش تنجیزی دارد؛ چون همانطور که بحثش گذشت، آنچه حقیقتاً منجّز است، «احتمال» است، نه «قطع». پس اگر معنای دوم باشد، فاقد ارزش است، یا این بحث برمی گردد به بحث «منجزیت قطع».

۳- حکایت

معنای سومی که برای «کاشفیت قطع» گفته اند، «حکایت» است، نه «ارائه». یعنی هر قطعی، چون تصدیق است، از وراء خودش حکایت دارد؛ یعنی ناظر به عالم خارج است، اعم از این که این حکایتش مطابق باشد یا مطابق نباشد. پس اصلاً جهت کاشفیت ندارد، بلکه فقط جهت حکایت دارد.

مناقشه: ظن هم همینطور است

اگر این معنا مراد باشد، احتمال و ظنّ هم همینطور است؛ وقتی ظن دارم یا احتمال می دهم که الآن روز باشد، باز هم همینطور است، الاـ این که در قطع «جزم» داریم ولی در ظن و شک «جزم» نداریم. اگر این معنا مراد باشد و قطع و ظن و احتمال، هر سه، حجیت به این معنا را داشته باشد، صرف حکایت از خارج، نمی تواند مناط حجیت باشد. پس باز هم باید «حجیت» بر گردد به «منجّزیت».

خلاصه: درست نبودن معنای کاشفیت

ص: ۲۲۳

پس این که می گویند: «حجیت قطع، به این معناست که کاشفیت دارد.»، از یکی از این سه حالت خارج نیست: یا واقع را ارائه می کند واقعاً، یا واقع را ارئه می کند اعتقاداً، یا حکایت می کند از وراء خودش. به هر یک از این سه معنا که باشد، درست نیست؛ در دو معنای اول غلط است، و در معنای سوم بی فایده است.

معنای دوم: وجوب متابعت عقلاً

معنای دوم، از کلمات آخوند هم استفاده می شود. معنای دومی که برای حجیت گفته اند، عبارت است از وجوب متابعت عقلاً؛ وقتی می گوییم: «قطع، حجت است.»، یعنی عقلاً واجب است که از قطع تبعیت کنیم. البته واضح است که مقصود، آن مواردی است که متابعت معنی دارد؛ اگر قطع دارم که این دیوار هست، در این قطع هیچ تبعیتی نیست. اما آن جایی که قطع دارم به این که «فلان عمل بر من واجب است»، اینجا عقل می گوید: «بر تو واجب است که از قطع خودت تبعیت کنی»؛ پس حجیت، یعنی وجوب عقلیِ متابعت از قطع.

وجوب، پنج معنا دارد: وجوب عقل نظری، وجوب عقل عملی، وجوب عقلائی، وجوب عرفی، وجوب شرعی. مراد ایشان از وجوب متابعت، دومی است؛ یعنی وجوب عقل عملی؛ یعنی انجامش حسن است و مخالفتش قبیح است. ظاهر کلام مرحوم آخوند هم همین است؛ لااقل یک جا فرموده به معنای وجوب متابعت عقلی است. پس «قطع، حجت است.»، یعنی یجب العمل بالقطع.

مناقشه: قبح عقوبت، منوط به وجوب عقلی متابعت نیست

اگر هم قائل بشویم که متابعت از عقل واجب است، نمی شود به معنای «حجیت» مد نظر فقیه باشد.

ما دو چیز داریم: فعل عبد، و فعل خداوند. آنچه مربوط به فعل عبد است، اطاعت و معصیت است؛ که: اطاعت از خدا آیا عقلاً واجب است یا واجب نیست؟ آنچه مربوط به فعل خداوند است، این است که: آیا عقوبت خداوند نسبت به عاصی آیا قبیح است یا قبیح نیست؟ آن که برای اصولی و فقیه مهم است، دومی است، اولی اصلاً مهم نیست.

سؤال: چرا بحث اول مهم نیست؟

پاسخ: چون بحث ما کلامی نیست، بحث ما اصولی است؛ فقیه دنبال اعتقادات نیست، دنبال حجت است که چوب نخورد. در «اصول» اگر از «وجوب اطاعت خداوند» بحث می کنیم، فقط به عنوان مقدمه ای است برای ورود به بحث دوم که: «آقا عقوبت خداوند نسبت به عاصی قبیح است یا قبیح نیست؟».

درباره ی دومی، قبلاً هم گفتیم که هیچ ملازمه ای نیست بین «لزوم اطاعت خداوندی» با «عدم قبح عقوبت الهی»؛ یعنی اینطور نیست که: «هر جا اطاعت خداوند عقلاً بر عبد واجب شد، عقوبت خداوند بر مخالفت با آن عمل عقلاً قبیح است.»؛ چون امکان دارد عقوبت الهی لغو باشد؛ اگر لغو باشد، اطاعت عبد واجب است اما عقوبت الهی قبیح است.

پس تمام بحثی که باید بکنیم، همین است که: «آیا عقوبت خداوندی نسبت به عبدی که مخالفت کرده، آیا قبیح است یا قبیح نیست؟ اگر قبیح است، جا قبیح است؟». آنچه مهم است، این دومی است؛ اگر عقوبت الهی قبیح نباشد، اینجاست که می گوییم: «قطع، حجت است؛ یعنی منجِّز است، یعنی مخالفتش باعث استحقاق عقاب می شود؛ یعنی عقوبتش قبیح نیست.».

پس ماحصل بحث این شد که بحث در «حجیت قطع»، یعنی بحث در «منجِّزیت قطع»؛ اگر قطعی به تکلیف تعلق بگیرد، آیا آن تکلیف منجَّز می شود یا نمی شود؟

ما حسن و قبح عقلی را تسلّم کردیم، وجوب اطاعت خداوند را هم تسلّم کردیم، با این حال می گوییم: در فرض مخالفت با قطع، عقوبت الهی قبیح نیست، ولی نه از باب ملازمه ی بین «وجوب عقلی متابعت» با «قبح عقوبت الهی». مثل این است که هم صدق حسن است و هم ردّ امانت حسن است، این نه از باب ملازمه ای بین این دو است.

ص: ۲۲۵

پس اگر «حجیت قطع» به معنای «وجوب متابعت عقلی» باشد، مفید فایده ای نیست؛ چون نمی توان از طریق حجیت قطع و اثبات وجوب متابعت عقلی، قبح عقوبت الهی و درنتیجه در امان بودن از عقوبت را اثبات کرد.

جمع بندی مقام ششم

پس معنای اول، یا مفید نیست یا غلط است. و معنای دوم، مفید فایده ای نیست. هذا تمام الکلام در مقام ششم، و به این ترتیب بحث جهت اول که «حجیت قطع» بود تمام شد.

جمع بندی جهت اول

جمع بندی کنم: ما قطع را حجت می دانیم یعنی منجز می دانیم از باب احتمال، نه از باب قطع. و این منجزیت هم ذاتی است به معنای سوم (ذاتی اصولی)؛ یعنی مقتضای ذات موجود. و این ذاتی هم به نحو اقتضائی است نه علّی؛ شارع مقدس می تواند الغاء حجیت کند از قطع، و بعد از الغاء حجیت، قطع حجت نیست. پس قطع را از باب «احتمال» منجِّز می دانیم، منجِّزیتش را هم ذاتی اصولی از نوع اقتضائی می دانیم، قابل زوال هم می دانیم.

الجهه الثانیه: التجری

تعریف تجرّی

وقتی ما قطع به تکلیف فعلی پیدامی کنیم و با آن مخالفت می کنیم، این عمل ما، یا معصیت است یا تجری؛ وقتی معصیت است که قطعم مصیب به واقع باشد، وقتی تجری است که قطعم مخالف با واقع باشد. پس مخالفت با تکلیف مقطوع، اگر قطعم مصیب باشد معصیت است، و اگر قطعم خاطئ باشد، تجرّی است. اگر بخواهیم یک تعریفی از «تجرّی» ارائه بدهیم که شامل موارد غیر قطع هم بشود، باید بگوییم: مخالفت با تکلیف فعلی منجز را «معصیت» گویند، و مخالفت با حجت (چه قطع، چه اماره، و چه اصل عملی) در فرضی که مخالفت با تکلیف فعلی منجز نشده باشد را «تجرّی» گویند. پس ولو بحث ما در قطع است، ولی «تجرّی» اعم است از بحث قطع.

بحث های پیش رو

در «تجرّی» از سه جهت بحث می کنیم: آیا تجری عقلاً قبیح اسـست یا قبیح نیست؟ آیا تجری شرعاً حرام است یا حرام نیست؟ آیا متجرّی در روز قیامت عقلاً مستحق عقوبت است یا نیست؟ بعضی از این بحث ها اصولی نیست، ولی مباحثی که در خلال این بحث ها مطرح می شود، بسیار سیّال است.

المقام الأول: فی قبح التجری

اقوال در مسأله

اقوال در مسأله، فقط سه قول است:

قول اول این است که فعل تجری اصلاً قبیح نیست. قائلش دو نفر از بزرگان هستند: شیخ و مرحوم آخوند.

قول دوم قول جماعتی است و لعلّ قول مشهور باشد مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر؛ اینها قائلند که فعل تجرّی قبیح است. من وقتی که قطع دارم به این که «این مایع، خمر است.»، شرب همین شرب ماء، قبیح است.

قول سوم، تفصیلی است از مرحوم میرزای نائینی؛ میرای نائینی فرموده: ما دو قبح داریم: قبح فعلی و قبح فاعلی. این فعل، قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی ندارد.

قبل از این که وارد در این اقوال بشوم، باید مقدمه ای را ذکرکنم که این مقدمه در این اقوال به درد می خورد، إن شاءالله برای فردا.

قطع (تجری / مقام اول قبح تجری / مقدمه و قول اول عدم قبح / وجه اول) ۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجری / مقام اول: قبح تجری / مقدمه و قول اول: عدم قبح / وجه اول)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز واردشدیم در جهت دوم از مباحث «قطع»؛ عرض کردیم که در «تجری» در سه مقام بحث می شود: مقام اول: هل یکون التجری قبیحاً؟ مقام دوم: هل یکون حراماً شرعاً؟ مقام سوم: هل یکون المتجری مستحقاً للعقوبه عقلاً؟

ص: ۲۲۷

واردشدیم در مقام اول: قبح تجری. گفتیم: اقوال در مسأله، سه قول است: یک قول این است که تجرّی مطلقاً قبیح نیست، که قول مرحوم شیخ و مرحوم آخوند بود. قول دوم این است که مطلقاً قبیح است، که گفتیم: قول جماعتی است مِنهم مرحوم

آقای خوئی و شهیدصدر. قول سوم هم قول مرحوم نائینی است؛ که تجری قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی ندارد.

مرادمان از «تجرّی» شرب آبی است که قطع دارد خمر است. درست است که متجرّی به است، ولی تجرّی هم می گویند.

مقدمه: فعل اختیاری

قبل از ورود به این اقوال، مقدمه ای را عرض کنم:

تقسیمات فاعل در حکمت

در حکمت و فلسفه، برای «فاعل» تقسیماتی ذکرشده؛ یکی از تقسیماتی که ذکرشده، مختار و غیرمختار است. و فاعل غیرمختار را تقسیم کرده اند به فاعل مضطر و فاعل موجَب. و گفته شده: انسان، در افعال خودش، تارتاً فاعل مختار است، تارتاً فاعل مضطر است، تارتاً فاعل موجب است. این، تقسیمی است که در «حکمت» بوده، و بحث خوبی هم هست؛ یعنی متناسب با حکمت است، و اصولی ها هم از این تقسیم استفاده کرده اند.

تقسیمات فاعل در اصول

لکن مرحوم آخوند در بحث فاعل و افعال انسان، متفطّن نکته ای شده (یا خودش متفطّن شده یا از مرحوم شیخ اخذکرده)؛ که باید تقسیم دیگری ذکرکنیم که کاملاً متناسب با مباحث اصولی است. این تقسیمی که توضیح می دهم، مستفاد از فرمایش مرحوم آخوند در «کفایه» است. ایشان این تقسیم را اصطلاح سازی نکرده، ولی این مطلب را دارد.

افعال انسان تقسیم می شود به دو قسم: یا ارادی است یا غیرارادی. و افعال ارادی انسان تقسیم می شود به اختیاری و غیراختیاری. پس افعال انسان، از این سه قسم خارج نیست: غیرارادی، ارادی اختیاری، ارادی غیراختیاری.

فعل غیرارادی

مراد از فعل غیرارادی، هر فعل غیرمسبوق به اراده است؛ فعل غیرارادی، مثل حرکت ید مرتعش. در حکمت، به این قسم فاعل، «فاعل موجَب» می گویند. همه ی افعال اعضا و جوارح حتی مثل ضربان قلب، یا فعل نفس است یا فعل قوه ای از قوای بدن است؛ فاعل اگر بدن است (طبق حکمت مشّاء)، فاعل موجب، قوه است. اگر نفس است (طبق حکمت متعالیه)، فاعل موجب، نفس است.

سؤال: چه فرقی است که کسی بیاید دستم را تکان بدهد؟

پاسخ: آنجا که کسی دستم را تکان بدهد، فاعل، کسی است که دست من را تکان می دهد.

فعل ارادی اختیاری

فعل ارادی اختیاری، عبارت است از فعلی که مسبوق به اراده است، و فاعلْ قصد آن فعل را داشته؛ مثل این که زید تیری را به سمت حیوانی پرتاب می کند تا او را شکارکند. وقتی تیر به حیوان می خورد و حیوان را می کشد، فاعلش زید است. چون این فعلش مسبوق به اراده است پس فاعل ارادی است، و چون قصدش را داشته پس فاعل ارادی غیراختیاری است.

فعل ارادی غیراختیاری

فعل ارادی اختیاری، عبارت است از فعلی که مسبوق به اراده است، و فاعلْ قصد آن فعل را نداشته؛ مثل این که زید در نشانه گیری خطاکند و به جای این که به حیوان اصابت کند، به عمرو اصابت کند. این قتل، چون به اراده ی زید بوده پس ارادی است، اما چون زید قصد قتل عمرو را نداشته، پس ارادی غیراختیاری است. پس قتل عمرو، فعل ارادی غیراختیاری است.

فعل غیرارادی، تقسیم می شود به اضطراری و ایجابی. اگر فاعل حرکتْ نفس است، نفسْ فاعل بالاضطرار است. اگر فاعل حرکت، قوه ی محرکه ی در ید است که تحت تأثیر نفس است، فاعل حرکت دست، فاعل موجب است.

ص: ۲۲۹

خلاصه و جعل اصطلاح

مرحوم آخوند می گوید: هر فعلی از افعال انسان، یا غیرارادی است مثل حرکت ید مرتعش، یا ارادی اختیاری است مثل قتل حیوان، و یا ارادی غیراختیاری است مثل قتل عمرو اگر زید را نشانه گرفته باشد. ما برای این که خلاصه بشود، بعد از این می گوییم: فعل، یا غیرارادی است، یا ارادی است، یا اختیاری است. مراد ما از «ارادی» ارادی غیراختیاری است که فاعل قصد آن فعل را نداشته است، و مراد ما از «اختیاری» ارادی اختیاری است که فاعل قصد آن فعل را داشته است.

کدام قسم متصف به حسن و قبح می شود؟

حالا- این سؤال مطرح می شود که: کدام قسمش متصف به حسن و قبح می شود؟ از این سه قسم، دو قسم محل اختلاف نیست، و یک قسم محل اختلاف است.

آن دو قسمی که محل اختلاف نیست، فعل غیرارادی و فعل اختیاری است؛ فعل «غیرارادی» قطعاً نه متّصف به حسن می شود نه متّصف به قبح می شود، و فعل «اختیاری» قطعاً متصف به حسن و قبح می شود.

اما یک قسم محل تأمل است؛ و آن، فعل ارادی است؛ یعنی فعل ارادی غیراختیاری. قتل عمرو در حالی که قصد قتل زید را داشته، آیا مثل حرکت ید مرتعش است که لایتصف بالحسن و قبح؟ یا مثل قتل حیوان است که یمکن أن یتّصف بالحسن و القبح؟

مرحوم آخوند، از کسانی که می گوید: افعال ارادی غیراختیاری لایتّصف بالحسن و القبح. قتل غیرعمد، نه حسن است و نه قبیح است. درست است که قتل عمرو، فعل پرتاب کننده ی تیر است، اما این فعل، اگرچه ارادی است اما چون غیراختیاری است (چون قصد قتل عمرو را نداشته)، پس نه حسن است و نه قبیح است.

ص: ۲۳۰

این، مقدمه ای بود که از کلام مرحوم آخوند استفاده کردیم و به آن هم ملتزم شدیم؛ این فرمایش مرحوم آخوند، فرمایش بسیار خوبی است.

حالا که این مقدمه روشن شد، وارد اصل بحث می شویم.

قول اول: عدم قبح

قول اول، مختار مرحوم شیخ و آخوند است؛ مرحوم شیخ و آخوند قائل شده اند که این فعل، اصلاً قبیح نیست. مرحوم آخوند در کفایه:ص ۲۶۰ دو وجه برای آن ذکرکرده:

وجه اول: تجری، فعل ارادی است

تجری، فعل ارادی است، نه غیرارادی. و گفتیم که: فعل ارادی متصف به حسن و قبح نمی شود. چرا ارادی است؟ قاطعی که قطع دارد این مایع خمر است، قصد معصیت داشته، و تجری محقق می شود. آنچه قصدکرده بود معصیت بود، آنچه خارجاً محقق شد، معصیت بود، پس تجری، فعل ارادی اوست نه فعل اختیاری؛ چون به هیچ وجه قصد تجری نداشت. پس ما قصده لم یقع، و ما یقع لم یقصده. این تجری که شرب مایع است، اگرچه فعل ارادی است چون مسبوق به اراده است، اما چون غیراختیاری است و شرب خمر را قصدنکرده بوده، پس قبیح نیست؛ چون فعل غیراختیاری لایتّصف بالحسن و القبح.

سؤال: اگر قصد کشتن پیغمبری را داشته باشد و شخص دیگری خودش را جلوی پیغمبر بیندازد، آیا قتل آن شخص قبیح نیست؟

پاسخ: اگر قصد کشتن زید را داشته باشد و تیر به عمرو بخورد، قتل عمرو متصف به قبح نمی شود.

اشکال: هیچ کس قصد تجری ندارد.

پاسخ: احسنت؛ تجری، یک خصوصیتی است که محال است عن قصدٍ واقع بشود.

این، فرمایش مرحوم آخوند است؛ که تجری فعل ارادی است که متصف به حسن و قبح نمی شود. آن فعلی که متصف به حسن و قبح می شود، فعل اختیاری است.(۱)

ص: ۲۳۱

۱- (۱) - هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمه أو الوجوب لایکون اختیاریا فإن القاطع لایقصده إلا بما قطع أنه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی لا بعنوانه الطارئ الآلی. بل لایکون غالبا بهذا العنوان مما یلتفت إلیه، فکیف یکون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمه شرعا و لایکاد یکون صفه موجبه لذلک إلا إذا کانت اختیاریه. کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص:۲۶۰.

مناقشه: کبرای مرحوم آخوند قابل تطبیق در مانحن فیه نیست

بعد از مرحوم آخوند، همه بر ایشان اشکال گرفته اند. و اشکال شان یا از این باب بوده که فرمایش مرحوم آخوند را درست متوجه نشده اند، یا درست نتوانسته اند دقت کنند. بهترین اشکالات را آقای صدر کرده است، اما باز گویا لبّ کلام مرحوم آخوند برای ایشان هم روشن نبوده است، یا تفکیک روشنی بین فعل «ارادی» و «اختیاری» نکرده اند؛ فکرمی کرده اند «فعل اختیاری» به معنای «فعل ارادی» است، یا فکرمی کرده اند «فعل اختیاری» نظیر فعل «اضطراری» است، با این که قسیم فعل ارادی غیراختیاری است. اگر بر اشکالاتی که به مرحوم آخوند کرده اند مراجعه کنید، می بینید که فرمایش مرحوم آخوند برایشان خوب روشن نبوده است. بنابراین آن اشکالات را متعرض نمی شوم.

فرمایش مرحوم آخوند را در آن مقدمه قبول کردم، اما در اینجا یک مغالطه ای به کار رفته. کبرای مرحوم آخوند قبول است، اما یک خصوصیتی هست که در مانحن فیه تطبیق نمی شود.

مثال اول: فکرمی کردم زید است کشتمش فهمیدم عمرو است

برای این که توضیح بدهم: «این مغالطه کجا صورت گرفته؟»، از یک مثال استفاده کنم بعد در مانحن فیه تطبیقش بدهم. اگر تیری را به سمت زید محقون الدم پرتاب کردم و این تیر به زید اصابت کرد و زید را کشت، قتل زید چون فعل اختیاری من است متصف به حسن و قبح می شود. اما این که «قتل زید، قبیح است.»، آیا به این خاطر است که «قتل زید است»؟ یا به این خاطر است که «قتل انسان بریء است»؟ معلوم است که اگر قبیح است، به این خاطر است که قتل انسان بریء و محقون الدم است، و زیدبودن خصوصیتی ندارد.

ص: ۲۳۲

اگر من فکرکردم آن کسی که آنجا ایستاده زید محقون الدم است و تیری به او زدم و او را کشتم و بعد مشخص شد که عمرو بوده که محقون الـدم هم بوده، این قتل، قبیـح است؛ چون «قتل انسان بریء» را قصـدکرده بودم و همین هم محقق شـد ولو این که معتقـد بودم مصـداق آن انسـان بریء زیـد است. اگر قتـل عمرو به عنوان «قتل عمرو» قبیـح بود، چون قتل عمرو فعل ارادی است نه اختیاری، پس این قتل متّصف به حسن و قبح نمی شد. اما چون به عنوان «قتل انسان بریء» قبیح بود و همین هم قصـد کردم و همین هم در خارج محقق شد، پس این فعل من اختیاری بوده و قبیح است.

مثال دوم: تیر را به سمت زید پرتاب کردم ولی به عمرو خورد

بله؛ اگر زیـد که انسـان بریء است آنجا ایسـتاده باشـد و من به قصـد کشـتنش تیری به سـمت او پرتاب کنم و این تیر به عمرو بخورد که بریء است، این قتل قبیح نیست؛ چون اگرچه عمرو انسان بریء است، اما من قصد قتل این انسان بریء را نداشته ام. درست است که اقـدام بر قتل قبیح است، ولی قتل عمرو قبیح نیست؛ چون درست است که قتل عمرو قتل انسان بریء است، اما من قصد قتل این انسان بریء (که عمرو بود) را نداشته ام، بلکه قصد قتل آن انسان بریء (که زید بود) را داشته ام.

مانحن فیه از قبیح مثال اول است

در مانحن فیه به طرف زید تیرمی زنم و تیر خطامی رود و به عمرو می خورد در حالی که هر دو انسان بریء هستند، این دومی (قتل عمرو) قبیـح نیست. سؤال این است: مانحن فیه (که قصـد معصـیت کردم ولی تجرّی از کار درآمـد)، آیا از قبیل مثال اول است (که فکرمی کردم زیـد است بعد فهمیدم عمرو است)؟ یا از قبیل مثال دوم است (که تیر را به سـمت زید پرتاب کردم اما به عمرو خورد)؟ مانحن فیه، از قبیل مثال اول است.

ص: ۲۳۳

چرا معصیت خداوندی قبیح است؟ چون هتک مولاست. کسانی که قائل به قبح تجرّی شده اند، چرا تجرّی را قبیح دانسته اند؟ چون هتک مولاست. پس من قصد هتک مولا را کردم اگرچه فکرکردم هتک معصیتی است، اما بعد فهمیدم که هتک من هتک تجرّی بوده است. مثل همان مثل اول است که قصد کشتن انسان بریء را کردم درحالی که فکرمی کردم عملم مصداق قتل زید است، و کشتن انسان بریء هم محقق شد اگرچه مصداق قتل عمرو بود.

نکته ی مغالطه اینجاست؛ من قصد معصیت کردم، اما معصیت بما هی معصیت از قبائح نیست، بلکه بما هی هتک مولا قبیح است؛ آنچه قبیح است، هتک مولاست. اگر هم معصیت قبیح است چون «هتک» است قبیح است، و من هم همین قصد را کردم، اگرچه «هتک»ی که قصد کرده بودم (یعنی هتک معصیتی)، در ضمن هتک دیگری (هتک تجری) محقق شد.

پس آخوند می گوید: هتک است، ولی غیراختیاری است. ما به مرحوم آخوند می گوییم: از آن حیث که اختیاری است، متّصف به حسن و قبح نمی شود. از آن حیث که متّصف می شود، فعل اختیاری است.

و للکلام تتمه.

شاید نیاز به قول به تفصیل باشد(۱)

تفاوت مثال اول و دوم در این است که در مثال اول، یک مصداق از معصیت جلوی من هست (به تعبیر دیگر: «ماقُصد» با «ماوقع» اتحاد مصداقی دارند الا این که یک اعتقاد خطا در تطبیق داشته.) و من فکرمی کنم مصداق (الف) است ولی درواقع مصداق (ب) است، ولی در مثال دوم دو مصداق از معصیت مقابلم هست (به تعبیر دیگر: «ماقصد» با «ماوقع» اتحاد مصداقی نداشته؛ شخص سمت راستی را قصدکرده ولی تیر به شخص سمت چپی خورده) و من به قصد ارتکاب مصداق (الف) مرتکب مصداق (ب) می شوم. استادمددی می گویند: عمل من، در مثال اول که با یک مصداق مواجه ام قبیح است، اما در مثال دوم که با دو مصداق مواجه ام قبیح نیست.

۱- (۲) - این قسمت، از مقرر است.

در مثال «خمر» اگر یک لیوان خمر جلوی من باشد و من مثلاً فکرکنم خمرِ متخذ از انگور است و بعد که معاذالله خوردم متوجه بشوم خمرِ متخذ از خرماست، مثل مثال اول است و این شرب قبیح است. و اگر دو لیوان خمر جلوی من باشد که یکی متخذ از انگور باشد و دیگری متخذ از خرما، اگر من به قصد شرب خمر متخذ از انگور، خمر متخذ از خرما را شرب کنم، مثل مثال دوم است و این فعلم قبیح نیست.

در «تجرّی» اگر فقط یک لیوان مایع جلوی من باشد و من فکرکنم خمر است و بعد از شرب بفهمم آب بوده، چون فقط با یک مصداق مواجه ام، از قبیل مثال اول است و این شرب قبیح است. و اگر دو لیوان مایع جلوی من باشد که یکی خمر باشد و دیگری آب، و من آن که آب است را به گمان این که خمر است شرب کنم، چون با دو مصداق مواجه ام، از قبیل مثال دوم است و قبیح نیست.

قطع (تجری / قبح تجری / قول اول عدم قبح / مرور وجه اول ، و وجه دوم / و قول دوم قبح) ۹۵/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجری / قبح تجری / قول اول: عدم قبح / مرور وجه اول ، و وجه دوم / و قول دوم: قبح)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در قبح تجری بود، قول اول، قول مرحوم شیخ و مرحوم آخوند بود که قائل بودند قبیح نیست. دیروز هم اشاره کردیم که مرادمان از «تجرّی» آن عملی است که به آن گفته می شود عمل متجری به(۱) ، که همان شرب مایع است.

ص: ۲۳۵

۱- (۱) - بر وزن «اسم مفعول»ی؛ به فتح راء.

مرور وجه اول

مرحوم شیخ و آخوند فرمودند: تجرّی قبیح نیست، به دو وجه استدلال شده، وجه اول را دیروز از مرحوم آخوند نقل کردیم؛ ماحصل فرمایش مرحوم آخوند این شد که: تجرّی، فعل ارادی است نه اختیاری (چون متجرِّی هیچ وقت قصد تجرّی نداشت)، و فعل ارادی غیراختیاری لایتصف بالحسن و القبح.

جواب دادیم که درست است که خود تجرّی فعل اختیاری او نیست، لکن تجری بما هو تجری قبیح نیست، بلکه بما هو هتکٌ للمولی قبیح است؛ قصد داشت با همین شرب مایع معصیت کند، پس به همین شرب هتک کرد، ولی نه در ضمن معصیت، بلکه در ضمن تجری. و مثال زدیم که اگر تیری را به سمت شخصی که معتقدیم زید است و محقون الدم است پرتاب کنیم ولی معلوم بشود که آن شخص عمرو بوده، در مانحن فیه من قصد قتل یک انسان بریء را کرده ام اگرچه در ضمن قتل عمرو محقق شده باشد. در ضمن قصد زید، قصد قتل انسان بریء را هم داشت. و قتل انسان بریء محقق شد اما در ضمن قتل یک

انسان بریء دیگری. قتل عمرو قبیح است و حال این که ما قبول داریم فعل اختیاری قبیح است. البته این مثال، تجرّی نیست.

سخن ما این است که در مانحن فیه وقتی شخص قطع دارد که این مایع خمر است و با قصد معصیت شرب می کند و می خواهد به «شرب خمر» هتک مولا محقق بشود، هتک هم محقق می شود اما در ضمن فرد دیگری. مرحوم آخوند هتک بودن را منکر نیست، می خواهد این هتک بودن را از اختیاری بودن خارج کند. بنابراین این شرب مایع مقطوع الخمریه، هتک است و این هتک، فعل اختیاری مکلف است و قبیح است؛ چون فرض کرده ایم که هتک از افعال قبیح است در صورتی که عن اختیارٍ صادربشود.

ص: ۲۳۶

قصد معصیت، حاوی قصد هتک مولاست عند العرف.

جمع بندی

نتیجه ی بحث را جمع بندی کنیم: ما فرمایش مرحوم آخوند را قبول داریم که: «تجرّی، اختیاری نیست.»، ولی قبیح هم نیست؛ اگر تجرّی قبیح است، از آن حیث قبیح است که هتک است، معصیت بما هی معصیت قبیح نیست، بلکه از آن حیث که هتک مولاست قبیح است. پس اگرچه تجرّی اختیاری نیست، اما چون هتک مولاست و هتکش اختیاری بود، پس این فعلش قبیح است؛ اگرچه فکرمی کرد این هتک در ضمن «معصیت» محقق می شود ولی بعد معلوم شد که در ضمن «تجرّی» محق شده است.

مرحوم آخوند می گوید: «تجری، ارادی است.»، غفلت ایشان، از این جهت است که «تجری» خودش از عناوین مقبِّحه نیست، عنوان مقبِّحه ی ما «هتک مولا» است، و از حیث این عنوان مقبِّحه اختیاری است.

عنوان کلی قبیح نیست؛ کذب قبیح نیست، غیبت قبیح نیست. حسن و قبح، دائماً حسن و قبح مصداقی است، مصداق کذب قبیح است. آن که قبیح است به حمل شایع، دائماً مصداق این عناوین قبیح است. قتل الانسان قبیح نیست، قتل مصداق انسان قبیح است.

مرحوم آخوند تجری را هتک می دانسته اند، اما هتک غیراختیاری؛ اگر اصلاً هتک نمی دانسته اند، می گفتند که هتک نیست. اما وقتی که بحث را می برند روی «اختیاری نبودن»، معلوم می شود که هتک می دانندش.

اشکال: آیا قصد قتل و هتک مولا را فراهم کردن قبیح نیست؟

پاسخ: خود قصدکردن ظاهراً متّصف به حسن و قبح نمی شود.

سؤال: آیا اقدام به هتک قبیح نیست؟

پاسخ: «اقدام» یک بحث دیگری است؛ چون اقدام، عبارتاست از فراهم کردن مقدمات برای رسیدن به ذی المقدمه. بعضی قبائح، نزد عقلا حتی فراهم کردن مقدماتش هم قبیح است مثل قتل مولا. ولی بعضی قبائح فراهم کردن مقدماتش قبیح نیست مثلاً رفته برای دزدی طناب خریده.

اینها تکرار بحث های دیروز بود. هذا تمام الکلام در وجه اول. بحث امروز، وجه دومِ عدم قبح تجری است.

وجه دوم: وجدان

وجه دوم از مرحوم آخوند است در کفایه؛ ایشان به وجدان تمسک کرده در ضمن یک مثال؛ گفته: یک عبدی را درنظربگیرید، می بیند که عدوّ مولا در حال غرق شدن است، وظیفه ی عقلی این عبد در قبال این حادثه این است که او را انقاذنکند؛ چون انقاذ عدو مولا قبیح است، حفظ جان عدو مولا قبیح است. ولی این عبد به خاطر این که عدوّ مولاست رفت انقاذکرد؛ اگر صدیق مولا بود انقاذش نمی کرد. بعد از انقاذ متوجه شد که ولد مولا بوده! آیا این انقاذ محبوب مولاست یا نیست؟ آیا مولا از این انقاذ خوشحال می شود یا نه؟ مولا با این که خبر دارد که عبد به قصد انقاذ عدوش ولدش را نجات داده، ولی این انقاذ برایش محبوب است، پس قبح ندارد وگرنه محبوب مولا نمی شد. پس، از این محبوبیت کشف می شود که این عمل نباید قبیح باشد. و این انقاذ هم مصداق تجری است.

این هم وجهی است که مرحوم آخوند در کفایه به عنوان متبّه وجدانی فرموده تا قبیح نبودن تجرّی را نشان بدهد.(1)

ص: ۲۳۸

۱- (۲) - ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لایکون من الوجوه و الاعتبارات التی بها یکون الحسن و القبح عقلا، و لا ملاکا للمحبوبیه و المبغوضیه شرعا؛ ضروره عدم تغیر الفعل عما هو علیه من المبغوضیه و المحبوبیه للمولی بسبب قطع العبد بکونه محبوبا أو مبغوضا له؛ فقتل ابن المولی لایکاد یخرج عن کونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه، و کذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لایخرج عن کونه محبوبا أبدا. .کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص:۲۶۰

مناقشه: خلط بین «محبوبیت» و «حسن»

این فرمایش مرحوم آخوند درست نیست؛ خلط شده بین «محبوبیت» و «حسن». محبوبیت یک عمل، تارتاً ناشی می شود از حسن یک عمل، و تارتاً ناشی می شود از مصالح و منافعی که در آن عمل است ولو آن رفتار بسیار قبیح هم باشد.

مثلاً سرقت نزد سارق محبوب است با این که خودش هم می داند کار قبیحی است، اما چون باعث منفعتش می شود محبوبش است. اگر ظالمی به مظلومی ظلم کند و بعد ظالم دومی بیاید به ظالم اول ظلم کند، ظلم ظالم دوم محبوب مظلوم است با این که خودش هم می داند که ظلم قبیح است. چرا؟ چون در ظلم دوم، منفعت تشفّی هست.

در فرمایش مرحوم آخوند هم آن کار محبوب مولاست، حتی مولا ممکن است بگوید: «در تمام عمرت کاری به این خوبی (از جهت نفعی که برایش داشته) انجام نداده ای»، اما نتیجه نمی دهد که: «آن عمل، حسن است.». بسیاری از افعال قبیح، محبوب ماست بر اساس مصلحت و مفسده ای که در آن کار قبیح وجود دارد. ظاهراً خلطی شده بین محبوبیت یک عمل، و حسن یک عمل، و حال آن که آنچه مد نظر ماست، حسن و قبح عمل است نه محبوبیت. پس این مثال، منبِّه هم نیست؛ چون خلط شده بین محبوبیت با حسن.

نتیجه: عدم اثبات عدم قبح

پس بنابراین این دو وجهی که مرحوم آخوند دارد برای این که اثبات کند تجری و فعل متجری به قبیح است، ناتمام است. پس قول اول که تجری قبیح است، اثبات نشد.

قول دوم: قبح

قول دوم این است که تجری قبیح است، یا عمل متجری به قبیح است. مشهور بین متأخرین این قول دوم را پذیرفته اند. دو جه برای آن ذکرمی کنیم:

ص: ۲۳۹

وجه اول: حق الطاعه

وجه اول، از مرحوم آقای صدر است در بحوث:ج۴ص۳۶. مرحوم آقای صدر سعی کرده اند این مطلب را مدلَّل کنند و اثبات کننـد که تجری قبیـح است. ایشان فرموده انـد: قبح تجری، منوط به حق الطاعه است؛ هر جا که حق الطاعه ثابت باشد مخالفت قبیـح است، و هر جـا که حق الطـاعه ثـابت نشـد مخـالفت قبیـح نیست. دربـاره ی حق تعـالی بایـد ببینیم: «دایره ی حق الطـاعه کجاست؟».(۱)

احتمالات در تعیین دایره ی حق الطاعه

بـدواً سه احتمـال هست: احتمال اول این است که حق الطاعه فقط در دایره ی تکالیف واقعیه باشـد، اعم از این که آن تکلیف، به مـا واصل بشود یا نشود.(۲) احتمـال دوم این است که دایره ی حق الطـاعه فقـط تکـالیف واصـله باشـد؛ یعنی معیار، دو چیز است: وجود تکلیف، و وصول آن.(۳) احتمال سوم این است که دایره ی حق الطاعه فقط و فقط وصول تکلیف است، وجود یا عدمش هیچ نقشـی ندارد؛ همین که تکلیفی واصل بشود ولو وجود نداشته باشد، دایره ی حق الطاعه شامل آنجا می شود؛ مثل این که خبرواحدی بگوید: «نماز جمعه واجب» است ولی در واقع چنین نباشد.(۴)

۱- (۳) - و الّذی ینبغی أن یقـال: انه بعـد أن عرفنا ان حکم العقل یرجع بحسب تحلیلنا إلی حق المولی علی العبـد، فلا بـد من الفحص عن دائره هذه المولویه و حق الطاعه و هل یشـمل ذلک موارد التجری أم لا، و من هنا نطرح ثلاثه تصورات. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۶.

۲- (۴) - أن یکون موضوع هـذا الحق تکـالیف المولی الواقعیه. و بناء علی هـذا الاحتمال یلزم أن یکون حق الطاعه للمولی غیر ثابت فی موارد التجری ...

۳- (۵) - أن یکون موضوعه مرکبا من التکلیف بوجوده الواقعی و من إحرازه بمنجز عقلی أو شـرعی ...، و بناء علیه یثبت عـدم الحق فی موارد التجری لتمامیه موضوعه.

۴- (۶) - أن یکـون موضـوعه إحراز التکلیـف بمنجز شـرعی أو عقلی سـواء کـان هنـاک تکلیـف فی الواقـع أم لا، فالاـحراز المذکور، هو تمام الموضوع. و بناء علیه تکون موارد التجری أیضا مما فیه للمولی حق الطاعه.

ترجیح احتمال سوم: مهم فقط وصول است

واضح است که احتمال اول درست نیست؛ چون در صورت قطع به عدم تکلیف، خداوند حق الطاعه ندارد. اگر دو مقدمه را درنظربگیریم، احتمال سوم متعین می شود و درنتیجه در تعیین دایره ی حق الطاعه آنچه مهم است «احراز» است.

مقدمه ی اول: سود و زیان الهی در اثر طاعت و عصیان

مقدمه ی اول این است که: اگر همه ی انسان های روی زمین خدا را اطاعت کنند، خداوند از این اطاعت ها به اندازه ی سر سوزنی منتفع نمی شود. و اگر همه ی انسان ها در همه ی مکان ها و زمان ها عاصی بشوند و با هر آنچه فرموده مخالفت کنند، خداوند به اندازه ی سر سوزنی خوشحال نمی شود. پس اگر مصلحت در اطاعت هست مال مطیع است، و اگر مفسده ای در عصیان هست مال عاصی است.

مقدمه ی دوم: حق الطاعه واقعی است

مقدمه ی دوم این است که حق الطاعه ی خداوند آیا واقعی است یا اعتباری؟ معلوم است که حق الطاعه ی خداوند اعتباری نیست که کسی (خودش یا دیگری) برای خودش اعتبارکرده باشد.

نتیجه: فقط وصول مهم است

نتیجه ی این دو مقدمه این می شود که دایره ی حق الطاعه ی خداوند فقط و فقط در دایره ی «وصول» است؛ به خاطر مقتضای ادب عبودیت مقابل خداوند. رعایت ادب عبودیت، به رعایت در دایره ی احراز و وصول است؛ ما فقط وقتی عبد مؤدَّبی هستیم که واصلات را اطاعت کنیم اعم از این که آن واصلات در واقع هم باشد یا نباشد. پس دایره ی وجود تکلیف، فقط و فقط وصول است.

شمول دایره ی حق الطاعه نسبت به تجرّی

و در تجری، وصول هست، ولی تکلیف نیست. پس موضوع دایره ی حق الطاعه (که فقط و فقط «وصول» است) محقق شد. و ادب عبودیت هم حسن است و ترک آن قبیح است. این ماحاصل فرمایش مرحوم آقای صدر است، این فرمایش ایشان را قبول نکردیم، إن شاءالله جلسه ی آینده وارد نقدش می شوم.

ص: ۲۴۱

قطع (تجری / مقام اول قبح تجری / قول دوم قبح / وجه اول حق الطاعه / مناقشات) ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجری / مقام اول: قبح تجری / قول دوم: قبح / وجه اول: حق الطاعه / مناقشات)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «تجری» بود، مقام اول این بود که تجری یا همان فعل متجری به آیا قبیح است یا قبیح نیست؟ قول اول، قول مرحوم شیخ و مرحوم آخوند بود که فرمودند: قبیح نیست، دو وجه برای این قول ذکرکردیم و هر دو را نقدکردیم. رسیدیم به قول دوم که لعل قول مشهور است؛ فرمودند: قبیح است. وجه اول، از مرحوم آقای صدر بود، محصل کلامش این بود که برای کشف قبح یا عدم قبح تجری، باید برویم سراغ حق الطاعه ی مولا ببینیم: «دایره ش کجاست؟»، دایره اش در وصول تکلیف است، دایره اش وجود تکلیف و یا مجموع «وصول و وجود» نیست، خداوند در دایره ی «وصول» حق الطاعه دارد، بنابراین تجری چون وصول در آن هست، قبیح است.

نقد کلام مرحوم آقای صدر بحث امروز ماست.

اشکال اول: قبح تجری، موقوف بر حق الطاعه نیست

فرمودند: قبح تجری یا متجری به، موقوف است بر حق الطاعه. به نظر ما، قبح تجری، موقوف بر حق الطاعه نیست؛ حق الطاعه و قبح تجری، یا متلازم اند یا حق الطاعه موقوف بر قبح است. این که «چگونه متلازمند یا حق الطاعه موقوف بر قبح است؟» توضیحش در اشکال دوم می آید.

اشکال: آیا منظورشان توقف اثباتی نیست؟

پاسخ: نه، بحث مرحوم آقای صدر در «ثبوت» است.

اشکال دوم: حق الطاعه ی واقعی

اشکال دوم این است که ایشان از کسانی است که قائل است حق الطاعه بر دو قسم است: واقعی، و اعتباری. و ایشان قائل است که در همه ی مولاها حق الطاعه اعتباری است الا حق تعالی که حق الطاعه اش واقعی است.

ص: ۲۴۲

احتمال اول: واقعی مستقل مثل حسن و قبح

احتمال اول، واقعی مستقل است؛ برای تقریب به ذهن می توانیم بگوییم: مثل حسن و قبح است؛ در وجود حسن و قبح اعتباری

(مثل حسن و قبـح عقلائی و عرفی)، هیچ اختلافی نیست. ولی یک حسن و قبح هم داریم که حسن و قبح عقلی و واقعی است. در قسم اول، فقها و حکما هیـچ نزاعی ندارنـد؛ هر دو دسـته قبول دارنـد که حسن و قبـح عقلائی و عرفی داریم. اختلاف شان فقط در حسن و قبح واقعی (عقلی) است. پس نزد فقیه دو حسن و قبح داریم: اعتباری که همان عقلائی و عرفی است، و واقعی که همان عقلی است.

آقـای صـدر در حق الطاعه فرموده: یک حق الطاعه ی اعتباری داریم و یک حق الطاعه ای واقعی، پـدر و پیامبر و امام و همه و همه، حق الطاعه شان اعتباری است، فقط یک مولاست که حق الطاعه اش واقعی است و آن خداوند است.

اولاً چنین حق الطاعه ای درک نمی کنیم

اگر مراد ایشـان از «حق الطاعه ی واقعی» همان است که در «حسن و قبـح» گفته می شود، ما حق الطاعه ای به عنوان امر واقعی درک نمی کنیم.

ثانیاً با قبح تجری متلازم است

اگر مرادشان این معنا باشـد، با قبـح تجری متلازمنـد، دو روی یک سـکه انـد؛ قبح حق الطاعه یک امر واقعی است، قبح تجری هـم یـک امر واقعی است، نه این که یکی بر دیگری متفرع بشـود. امـور واقعی، طـولیت برنمی دارد که یکی در طـول دیگری باشد.

سؤال: آیا شما این جمله را قبول ندارید که: «در صورتی عقاب قبیح است که مولا این حق را نداشته باشد.»؟

پاسخ: این طرفش هم هست: «در صورتی مولا این حق را دارد که عقاب قبیح باشد.»؛ چون متلازمند.

سؤال: این که «خداوند حق الطاعه دارد» یا «عقاب قبیح است» آیا عبارتُ اخرای یک چیز است؟

پاسخ: نه؛ دو چیز است.

پس اولاً ما این را نمی فهیم. اگر هم بفهمیم، متوقف نیستند، متلازمند؛ هم نسبت به قح واقعیت دارد، هم نسبت به خدونند حق الطاعه دارد.

احتمال دوم: واقعی انتزاعی

مرحوم آقای صدر هیچ جا در کلماتش «حق الطاعه ی واقعی» را توضیح نداده که: «مرادش چیست؟»، یک احتمال دومی در کلامش هست؛ این که فرموده: «حق الطاعه، بر دو قسم است.»، یکی حق الطاعه ی اعتباری است مثل حق الطاعه ی همه ی موالی، و یکی هم حق الطاعه ی واقعی و مرادش از واقعی، انتزاعی باشد؛ به این معنی که «حق الطاعه» را از «قبح معصیت خداوند» انتزاع می کنیم. آنچه مسلّم است، این است که حق الطاعه ی اعتباری در حق خداوند بی معناست، ولی ایشان چون حسن و قبح عقلی را قبول دارد، و چون این را هم قبول دارد که معصیت خداوندی عقلاً ـ قبیح است، ممکن است مرادش از «حق الطاعه ی اعتباری» در حق خداوند این باشد که ذهن ما از «قبح واقعی معصیت خداوند» حق الطاعه را انتزاع می کند.

حق الطاعه موقوف بر قبح تجری است

اگر مراد ایشان از واقعی بودنِ حق الطاعه، «انتزاعی بودن» باشد، نه این که «اعتباری» باشد، درست است؛ ما هم قبول کردیم که معصیت خداوندی قبیح است و از آن «حق الطاعه» انتزاع می شود. اما واضح است که قبح تجرّی موقوف بر حق الطاعه نیست، بلکه چون حق الطاعه از قبح معصیت انتزاع شده، پس این حق الطاعه است که موقوف است بر قبح تجری.

ما می گوییم: اگر احتمال تعلق بگیرد به تکلیف فعلی، اگر احتمال تعلق گرفت به تکلیف فعلی موجود، مخالفت با این احتمال معصیت است. اگر احتمال تعلق گرفت به تکلیف فعلی موهوم، مخالت با این احتمال عقلاً ـ قبیح است و اسمش هم تجری است. چون قبیح است، حق الطاعه را از آن انتزاع می کنیم.

خلاصه

پس اگر مراد ایشان از «واقعی» واقعی مستقل نظیر واقعیت حسن و قبح باشد، گفتیم این را قبول نداریم. اگر مراد ایشان فقط «انتزاع» باشد که در طول قبح معصیت و قبح تجری عقلاً ذهن مان انتزاعش می کند، این را قبول کردیم، ولی در این صورت، در مرحله ی «انتزاع» حق الطاعه است که موقوف بر قبح معصیت و معصیت است.(۱)

اشکال سوم: هتک عرفی است

اشکال سوم این است که قطع نظر از اشکال اول، «هتک» یک امر عرفی است؛ یعنی آن مرجعی که باید بگوید: «هتک است»، عرف است. در نظر عرف» هیچ فرقی بین «مولای اعتباری» و «مولای حقیقی» نیست. ما با آقای صدر موافقیم که غیر از خداوند حتی پیامبر و ائمه، همه ی موالی، موالی اعتباری هستند، ولی در نظر «عرف» بین حاکم و مدیر و پدر، با مولای حقیقی که خداوند باشد، فرقی نیست. فرض کنید «اطاعت از مدیر» عقلائاً بر من واجب باشد، وقتی که معصیت مدیر عقلاً قبیح باشد، در طول امور اعتباری ممکن است امور واقعی پیدابشود که به آن «واقعی اعتباری» می گوییم. اگر کسی مدیر شد، معصیتش عقلاً قبیح است. اگر منجّز بر دستور مدیر پیداشد و شخصی آمد و گفت که مدیر به شما اینجور گفته است و من تمرّدکردم، این رفتار من قبیح است و هیچ فرقی با خداوند عالم نمی کند؛ همانطور که معصیت موالی عرفیه عقلاً قبیح است، معصیت خداوند هم عقلاً قبیح است، تجرّیِ هر دو شان هم قبیح است، هیچ فرقی بین این موالی عرفیه با مولای حقیقی حسَب اصطلاح ایشان نیست.

۱- (۱) - استاد سه اشکال به شهیدصدر می فرمایند، با توجه به اشکال دوم ظاهراً جایی برای اشکال اول نمی ماند؛ چون اشکال اول، در دل اشکال دوم هست؛ در اشکال دوم به مرحوم شهیدصدر می گوییم: اگر احتمال اول مرادت باشد، دو اشکال داریم (که وجدان نمی کنیم و متلازمند)، و اگر احتمال دوم مرادت باشد، یک اشکال داریم (که توقف به عکس است). مقرر.

آقای صدر قبح تجری را برده روی خصوصیت «حق ذاتی»، درحالی که اگر تجری چون هتک مولاست در دایره ی حق الطاعه قبیح است، و فرقی بین مولای واقعی و موالی عرفیه نیست؛ عرف، هر دو (تجرّی مقابل مولای حقیقی و مولای عرفی) را هتک می دانـد. پس این که ایشان رفته انـد دنبال حق الطاعه ی ذاتی، این تطویـل مسیر است؛ در «موالی عرفیه» ارتکاز ما فرق می گذارد بین «معصیت» و «تجرّی»، اما در «مولای حقیقی» فرق نمی گذارد بین «معصیت» و «تجرّی».

پس این مسیری که ایشان پیموده، تطویـل مسیر است؛ چرا که اثبات می کنـد که در مولای حقیقی، چه در معصیت و چه تجرّی، چون هتک دایره ی حق الطاعه می شود، پس هم معصیت قبیح است و هم تجرّی. لکن در هتک دایره ی حق الطاعه از طریق معصیت و تجرّی، فرقی بین مولای حقیقی و اعتباری نیست که ایشان از طریق تفصیل بین این دو مولاـ مسیر اثبات مدعایشان را پیموده اند؛ می توانستند از ابتدا بگویند: چه معصیت و چه تجرّی، هتک دایره ی حق الطاعه است، چه در مولای حقیقی و چه در مولای اعتباری.(۱)

قطع (تجرّی / مقام اول قبح / قول دوم قبح / وجه دوم / و شروع قول سوم) ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجرّی / مقام اول: قبح / قول دوم: قبح / وجه دوم / و شروع قول سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت در این بود که: «آیا فعل متجری به (تجری) عقلاً قبیح است یا نه؟»، مرحوم شیخ و آخونـد: قبیح نیست، و دو وجه از آخونـد گفتیم، و قبول نکردیم. قول دوم این بود که تجری قبیح است، گفتیم که دو وجه ذکرمی کنیم، وجه اول از صدر بود و قبول نکردیم. اما وجه دوم بحث امروز است.

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

وجه دوم: وجدان

وجه دوم، تمسک به وجـدان است؛ دو مقـدمه را اگر وجـداناً بپـذیریم، قبـح اثبات می شود. این دو مقـدمه را نمی شود اثبات کنیم، فقط می توانیم به وجدان مان رجوع کنیم.

مقدمه ی اول: تجرّی هتک مولاست

فرض این است که ما مائی را شـرب می کنیم و قطع داریم که این شـرب ما معصـیت خداونـد است، و قطع داریم که معصیت خداوندی هتک مولاست و قبیح است، سؤال این است که: این فعل آیا هتک خداوندی هست یا نیست؟ ما معتقدیم که شـرب

آبِ مقطوع الخمریه عرفاً هتک مولاست.

مقدمه ی دوم: تجرّی فعل اختیاری است

یادآوری می کنم: فعل به سه قسم تقسیم می شود: یا ارادی است یا غیرارادی. غیرارادی، مثل حرکت ید مرتعش. ارادی، عبارت است از فعلی که مسبوق به ارادی است. و ارادی، تقسیم می شود به اختیاری و غیراختیاری. غیراختیاری، آن جایی است که عنوان را قصدنکرده و التفات هم به آن ندارد؛ مثل کسی که سنگ را به شیشه ی خانه ی مردم زد، به سر زید خورد، شکستن سر زید، فعل ارادی فاعل است، اما فعل اختیاری اش نیست؛ چون نه قصد داشت نه التفات داشت؛ سنگ را به طرف شیشه پرتاب کرد، ولی به سر زید خورد. اما یک وقت سنگ را به طرف زید پرتاب می کند و به او هم می خورد و سرش می شکند، در این مثال، شکستن سر زید، فعل ارادی اختیاری است. بعد برای این که خلاصه بشود، جعل اصطلاح کردیم؛ وقتی می گویم: «ارادی»، یعنی «ارادی غیراختیاری». وقتی می گویم: «اختیاری»، یعنی «ارادی اختیاری».

اگر در مقدمه ی اول قبول کردیم که هتک خداوندی است، مقدمه ی دوم مطرح می شود؛ که این فعل آیا فعل ارادی این شخص است یا فعل اختیاری این شخص است؟ به وجدان ما این شرب ماء مقطوع الخمریه، هتک اختیاری است؛ چون واقعاً قصد هتک داشت، ولی فکرمی کرد که این هتک، از قبیل هتک بالمعصیت است نه از قبیل هتک بالتجری. مثل این است که سنگ را به سر این انسانی که فکرمی کند زید است می خواهد بزند و درست هم به سر او می زند، ولی بعد متوجه می شود که زید نبوده، واقعاً قصد شکستن سرِ همین انسان را داشت، ولی فکرمی کرد این شخص زید بوده. آنچه که موضوع قبح است، قصد قتل انسان بریء است، او هم همین قصد را داشت و همین را هم محقق کرد. (الا این که یک اعتقاد اشتباه داشت که فکرمی کرد این شخص «زید» است، این اعتقاد اشتباهش تأثیری ندارد.) در مانحن فیه هم قصد هتک مولا را به شرب همین مایع داشته، و همین را هم شرب کرد و هتک را محقق کرد، الا این که یک اعتقاد اشتباه داشته که فکرمی کرده این هتک، معصیت است، ولی بعد متوجه شده که تجری است. و این اشتباه در اعتقاد تأثیری در مانحن فیه ندارد.

ص: ۲۴۷

مصبّ اشکال آخوند در این است؛ که این هتک، هتک غیراختیاری است. و تمام کلام ما این است که این فعل، تجرّی غیراختیاری است؛ چون خودش نمی داند که دارد تجری می کند، ولی هتک اختیاری است.

در مناقشه ی کلام مرحوم آخوند دو مثال زدیم؛ یک بار به طرف زید تیر پرتاب می کنم ولی به عمرو می خورد، در اینجا گفتیم: «قتل این انسان بریء، قتلی غیراختیاری است و قبیح نیست.»، اما یک بار به طرف شخصی که مطمئنم زید است تیرپرتاب می کنم و به هدف هم می زنم و او را می کشم، اما بعد متوجه می شوم که او زید نبوده، عمرو بوده! در این مثال دوم، قتل این انسان بریء، اختیاری است. قتل عمرو، در مثال اول، قتل انسان بریء غیراختیاری است و قبیح نیست، ولی در مثال دوم قتل انسان بریء اختیاری است و قبیح است. تمام حرف ما این است که فعل متجری به و تجری، از وزان مثال دوم است نه از وزان مثال اول.

در پاره ای از افعال حتماً باید قصد هتک داشته باشد تا هتک محقق بشود، و پاره ای از افعال اینطور نیست. اگر در خلوت به زید فحش بدهد، هتک زید نشده است. اما پاره ای از افعال حتی در خلوت هم هتک است؛ مثلاً اگر در خلوت قرآن را زیر پایش بگذارد برود چیزی بردارد، هتک قرآن است. مثال خداوند، از طریق مثال قرآن است؛ بدون قصد هتک هم هتک محقق می شود.

در مقدمه ی اول گفتیم: آیا این شرب مصداق هتک هست یا نیست؟ در مانحن فیه شرب ماء کردم ولی معتقد بودم که خمر است و هتک مولاست. من به وجدان خودم که مراجعه می کنم، معتقدم که هتک است.

ص: ۲۴۸

می رویم سراغ مقدمه ی دوم: این هتک، اختیاری است یا غیراختیاری؟

یا در مقدمه ی اول خدشه کنید، یا در مقدمه ی دوم؛ اگر قبول کردید یا تسلّم کردید که هتک است و اختیاری است، قبحش ثابت می شود؛ چون هتک اختیاری مولا عقلاً قبیح است.

هذا تمام الکلام در قول دوم.

نتیجه: اثبات قبح تجرّی

پس ما از کسانی هستیم که قبح عقلی تجری را قبول داریم، ولی نه از باب حق الطاعه، بلکه از باب وجدان.

قول سوم: تفصیل بین قبح فعلی و فاعلی

قول سوم، قول مرحوم میرزای نائینی است. ظاهر این قول خیلی غلط انداز است. میرزا قائل بود که افعال قبیحه بر دو قسمند: یک دسته قبح فعلی دارد، و یک دسته قبح فاعلی دارد. مراد ایشان از قبح فاعلی، نه یعنی فاعلْ قبیح است. فعل های قبیح بر دو قسم است: قبح فعلی و قبح فاعلی.

تمام اهتمام مرحوم میرزا کلام شیخ بود؛ می گفت این که شیخ می گفته «تجرّی قبیح نیست»، درست می گفته؛ مرادش این بوده که قبح فعلی ندارد. و این که شیخ گفت: «استحقاق عقوبت ندارد»، اینجا هم حق با شیخ است؛ چون استحقاق عقوبت، دائرمدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی.(۱)

۱- (۱) - تقریب حاج آقا حسین مهدوی: مرحوم نائینی از طرفی قائل شده به این که: «تجرّی، قبح دارد.»، از طرف دیگر شیخ قائل بوده که: «تجرّی قبح دارد.». به خاطر اهتمام زیادی که به کلام مرحوم شیخ داشته، خواسته تهافت بین این دو قول را برطرف کند، گفته: مقصود ما قبح فاعلی است، و مقصود شیخ قبح فعلی است. پس مرحوم میرزا گفت که: «تجرّی، قبح دارد ولی استحقاق عقوبت ندارد.»، به او اشکال می شود که: «چطور قبح ندارد ولی استحقاق عقوبت دارد؟!»، جواب می دهد: چون آنچه باعث استحقاق عقوبت می شود، قبح فعلی است نه قبح فاعلی.

بعـد از میرزا اختلاف شـده که «قبـح فعلی و فاعلی در کلام میرزا یعنی چه؟»؛ کسانی مثل مرحوم آقای صـدر معتقـد شدند که کلام میرزا مجمل است. بعد مرحوم آقای صدر ادعاکرده که نه تنها مجمل است، بلکه متعارض است؛ یکی از شاگردان ایشان در فوائـد یک جور فهمیـده است، مرحوم آقای خوئی در «اجود» جور دیگری فهمیده است. یک احتمال هم هست که مرحوم میرزا دو جور گفته باشد. بنابراین بعد از میرزا شـروع کردند به تفسیر کلام مرحوم میرزا. و همانطور که می دانید، کلام مجمل وقتی تفسـیر بشود، فقط احتمالات است. ما وارد این احتمالات متعدده نمی شویم. این احتمالات متعدده را آقای صدر متعرض شده. إن شاءالله فردا اقرب احتمالات را متعرض می شوم، نقد کلام آقای صدر را به میرزا، و نقد کلام میرزا را هم متعرض می شوم.

حجج و امارات (قطع / تجرّی / مقام اول قبح تجری / قول سوم تفصیل میرزا) ۹۵/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (قطع / تجرّی / مقام اول: قبح تجری / قول سوم: تفصیل میرزا)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در قبـح تجرّی بود، قول سوم قول مرحوم میرزا بود؛ قبـح فعلی نـدارد اما قبـح فاعلی دارد. بحث شـده که مراد میرزا چیست؟ اختلاـف بین دو تقریر ایشـان یعنی «اجود» و «فوائـد» کم نیست، ولی بهترین احتمـال، به «فوائـد» خیلی نزدیـک است؛ ج۳:ص۴۱، فوائد در این احتمال خیلی روشن تر است. این احتمالی که در کلام میرزاست بحث امروز ماست.

تقریب ادعای میرزا طبق تفسیر فوائد: بما هو، و بما هو مضافٌ

مراد از حسن و قبح فعلی و فاعلی

مرحوم کاظمنی در «فوائد الاصول» ج۳:ص۴۱ مراد مرحوم میرزا را به این نحو توضیـح داده که: تارتاً فعلی را بما هو درنظرمی گیریم و مثلاًـ می گوییم: «عـدل بما هو، حسن است.»، اینجا حسن فعلی مراد است. اما اگر این فعل را بما هو مضافٌ إلی فاعلٍ درنظربگیریم و بخواهیم متّصفش کنیم به حسن و قبح، گاهی وقت ها این حسن و قبحش عوض می شود. مثلًا «غصب بما هو» قبیحٌ، ولی صـدور این فعل از کسـی که برای انقاذ غریق باید از ملک دیگری عبورکند، قبیح نیست. پس غصب، بما هو صادرٌ عن المضطر، قبیح نیست. رد امانت حسن است، خیانت در امانت حسن است، اگر شخص امین مضطر به اکل طعام یا شرب ماء بشود به نحوی که اگر نخورد تلف بشود، این کـارش خیـانت در امـانت است، امـا قبیـح نیست. پس خیـانت در امانت، اگرچه قبیح است، ولی اگر از چنین شخصی صادربشود، قبیح نیست. ایشان می فرماید که «حسن و قبح فعلی»، یعنی حسن و قبحی که برای فعـل بمـا هو هست. و «حسن قبـح فـاعلی»، یعنی حسن و قبحی که برای فعـل بما هو مضافٌ إلی فاعلٍ کـذا هست؛ از این حیث که از این فاعل صادرشـده درنظرش بگیریم و به حسن و قبـح متصـفش کنیم. این فعل، قبـح فعلی ندارد، ولی قبح فاعلی دارد. ظاهر کلام فوائد هم به همین تفسیر نزدیک است؛ تقریباً می توان این تفسیر را از فوائد استظهارکرد.

مثال های زیادی زده اند؛ مثلاً ورزش کردن یک روحانی با عبا و عمامه در ملأ عام، حسن فعلی دارد ولی قبح فاعلی دارد.

اضافه ی به فاعل، عنوان ساز برای فعل نیست

مرحوم میرزا متوجه اشکالی شده؛ که هر حَسنی ممکن است عنوان ثانوی بر آن طاری شود و قبیح بشود؛ مثلاً کذب اگر نافع باشد حسن است. این، حسن و قبح فاعلی نیست، به خاطر عنوان ثانوی است.

مرحوم میرزا خودش جواب داده و فرموده: اضافه ی به فاعل، از آن حیث که به فاعل اضافه شده، هیچ گاه برای فعل عنوان نمی سازد؛ لذا اگر حسن و قبحی پیداکند، اسمش را می گذاریم «حسن و قبح فاعلی» در مقابل «حسن و قبح فعلی».

کذب بما هو کذبٌ قبیح است، «نافع» عنوان ثانوی است؛ الکذب بما هو نافع، حسن است با این عنوان ثانوی. پس «نافع» عنوان درست می کند، ولی صدور کذب از زید عنوان درست نمی کند. «الصار من زید» مثل «النافع» نیست. البته گاهی وقت ها حُسنش را از حیث اضافه می گیرد، ولی «اضافه به فاعل» باعث حسن و قبح فعلی نمی شود، بلکه باعث حسن و قبح فاعلی می شود؛ «خیانت در امانت»، بما هو، قبیح است، اما همین «خیانت» إذا صدر من المضطر، بما این که صادر از مضطر است، قبیح نیست بالقبح الفاعلی؛ «الصادر من المضطر» عنوان محسِّنه ی فعل نیست؛ باعث حسن فعلی نمی شود، فقط باعث حسن فاعلی می شود.

خلاصه این که «الصادر من الفاعل» تأثیری در مصلحت و مفسده نداشته و درنتیجه عنوان ساز برای حسن و قبح فعلی نیست، بلکه فقط عنوان ساز برای حسن و قبح فاعلی است؛ عملی که قبیح نیست، «اضافه به فاعل» از جمله «الصادر من القاطع بالحرمه»، تأثیری در مصلحت و مفسده ی آن فعل نداشته و درنتیجه باعث قبح فعلیِ آن عمل نمی شود، ولی باعث قبح فاعلیِ آن عمل می شود.(۱)

۱- (۱) - این پاراگراف، از مقرر است.

احتمـال زیـاد داده انـد که مراد میرزا این بوده و اجود درست تقریرنکرده. خبث سـریرت مراد نیست؛ ممکن است یـک عبـدی همیشه در قلبش آرزوی مرگ مولایش را داشته باشد، اما اینطور نیست که هر کاری این عبد کرد قبح فاعلی داشته باشد.

تطبیق بر تجرّی

پس اگر فعلی را بمـا هو بسـنجیم، حسن و قبـح فعلی است. و اگر بما هو صادرٌ من الفاعل بسـنجیم، قبحش فاعلی است. شـرب الماء بما هو، قبیـح نیست. ولی شـرب الماء بما هو صادرٌ عن القاطع بخمریته، قبیـح است ولی قبحش فاعلی است، نه فعلی. خود فعـل، قبـح فـاعلی دارد، نه این که فاعـل سوء سـریره دارد. یعنی خود این فعـل شـرب الماء، از آن حیث که از قاطع به خمریت صادرشده، قبیح است.(۱)

۱- (۲) - الجهه الثـانیه (من الجهات الاربع التی لابـد أن یسـتند إلیها القائل باسـتحقاق المتجری للعقاب) : دعوی أنّ صـفه تعلق العلم بشـی ء تکون من الصـفات و العنـاوین الطـاریه علی ذلـک الشـی ء المغیّره لجهه حسـنه و قبحه، فیکون القطع بخمریه مـاء موجبا لحدوث مفسده فی شربه تقتضی قبحه.و الإنصاف: انّه لیس کذلک، فانّ إحراز الشی ء لایکون مغیّرا لما علیه ذلک الشی ء من المصـلحه و المفسده. و لیس من قبیل الضرر و النّفع العارض علی الصدق و الکذب المغیّر لجهه حسنه و قبحه، لوضوح أنّ العلم بخمریه مـاء و تعلق الإحـراز به لایوجب انقلاب الماء عما هو علیه و صـیرورته قبیحا، فـدعوی أنّ الفعل المتجرّی به یکون قبیحا و یسـتتبعه الحکم الشرعی بقاعده الملازمه، واضحه الفساد. نعم: لا بأس بدعوی القبح الفاعلی بأن یکون صدور هذا الفعل عن مثل هـذا الفاعل قبیحا و إن لم یکن الفعل قبیحا. و لا ملازمه بین القبـح الفاعلی و القبح الفعلی، إذ ربّما یکون الفعل قبیحا و لکن صدوره عن الفاعل حسن- کما فی صوره الانقیاد- و ربّما ینعکس الأمر- کما فی صوره التجری- ... ج ۳، ص: ۴۱ و۴۲.

مرحوم میرزا اسم رهزنی استفاده کرده؛ چون انسان منتقل به سوء سریره و خبث ذاتی می شود، درحالی که هیچ ربطی به سوء سریره و خبث ذاتی ندارد. شاید اگر مثلاًـ «قبح صدوری» یا «قبح اضافی» می گفت، بهتر بود. یا مثلاً می گفت: فی نفسه، و بالاضافه هم خوب بود.

ایشان گفته: «الصادر من القاطع بالحرمه» از عناوین مقبِّحه نیست. ولی مثلاً «شرب الماء المضرّ» از عناوین مقبّحه است. لذا گفته این قبحش قبح فاعلی است.

سؤال: مرحوم میرزا خودش به «سوء سریره» اشاره می کند.

پاسخ: ناشی از سوء سریره را اشاره می کند، ولی مرادش اینجا این نیست.

سؤال: چرا «الصادر من المضطر» از عناوین مقبِّحه نیست؟

پاسخ: معلوم است که از عناوین مقبِّحه نیست؛ ضارّ و نافع از عناوین مقبحه است.

استحقاق عقوبت

بعد مرحوم میرزا گفته: چرا شارب الماء در مثال متجری مستحق عقوبت نیست؟ گفته: استحقاق عقوبت، دائماً دائرمدار قبح فعلی است نه فاعلی؛ یعنی باید از فاعل، قبیح فعلی صادربشود تا مستحق عقوبت بشود، اگر قبیح فاعلی صادربشود مستحق عقوبت نیست.

اشکالات شهیدصدر بر نظریه ی مرحوم میرزا

بر فرمایش مرحوم میرزا صدر دو اشکال گرفته: بحوث:ج۴،ص۳۹.

اولاً حسن و قبح فعلی نداریم

اشکال اولی که گرفته اند، این است که ما چیزی به نام حسن و قبح فعلی به این اصطلاح نداریم؛ حسن و قبح همیشه فاعلی است، افعال بما هو صادرٌ عن الفاعل متّصف به حسن و قبح می شود. شاهدش هم تعریف حسن و قبح است: «ما یمدح علیه فاعلیه» و «ما یُذَمُّ علیه فاعله»؛ این حیثیت صدور و اضافه همیشه مدنظر است. حسن و قبح را وقتی درنظرمی گیرند که اضافه به فاعل شده باشد.(۱)

۱- (۳) - لا معنی لهذا التقسیم منهجیا، لأن القبیح و الحسن لا یضافان إلی الأفعال فی أنفسها بل بلحاظ صدورها من الفاعل، و کأن هذا التفصیل خلط بین باب المصلحه و المفسده و باب الحسن و القبح فان المصلحه و المفسده موضوعهما الفعل فی نفسه

و اما الحسن و القبح فليس موضوعه إلا الفعل بما هو مضاف إلى فاعله، لأن القبح و الحسن عباره عما يذم عليه الفاعل و يمدح و هذا لا يكون إلا بعد إضافه الفعل إلى الفاعل لا الفعل فى نفسه كما هو واضح. بحوث فى علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۹.

ثانیاً استحقاق عقوبت مختص قبح فعلی نیست

اشکال دوم این است که وجدان ما حکم می کند که اگر هم قبح فعلی داشته باشیم، ملاک برای استحقاق عقوبت، اعم از قبح فعلی و فـاعلی اسـت؛ وجهی برای تخصـیص «اسـتحقاق عقـوبت» بـه «قبـح فعلی» نـداریم؛ اگر «خیـانت در امـانت» از مضـطر صادربشود و درنتیجه قبح فعلی داشته باشد و قبح فاعلی نداشته باشد، آیا مستحق عقوبت است؟!(۱)

اشکالات استاد مختص به شهیدصدر

اشکال اشکال دوم: ملاک استحقاق عقوبت فقط قبح فاعلی است

اشکال دوم آقای صدر را قبول کردیم که قبح فاعلی می تواند موجب استحقاق عقوبت بشود. ولی ایشان می فرماید: همانطور که قبح فعلی می تواند موجب استحقاق عقوبت بشود، قبح فاعلی هم می تواند موجب استحقاق عقوبت بشود. ما می گوییم: ملاک استحقاق عقوبت، فقط و فقط، قبح فاعلی است نه فعلی.

اشکال اشکال اول: تعریف، شاهد نیست

اما اشکال اول آقای صدر و خود کلام میرزا را قبول نکردیم. مرحوم آقای صدر گفت که ما اصلاً حسن و قبح فعلی نداریم، و شاهدش هم در تعریف است. تعریف نشان می دهد که اضافه ی فعل به فاعل همیشه هست، اما این که «آیا حسن و قبح هم از آن حیثِ «اضافه» است یا از حیث دیگری است؟» از تعریف به دست نمی آید. تعریف همیشه عنوان مشیر است؛ اشاره می کند که قبیـح اگر از فـاعلش صـادربشود قبیـح است. امـا این که «در حسن و قبحش هم آیـا این حیثیت مـدنظر است یـا نه؟» از این تعریف به دست نمی آید. پس این دلیلی که آورده اند، درست نیست.

۱- (۴) - و ثانیا- لو سـلمنا التفصـیل ... لم یعرف وجه حینئـذ لتخصـیص اسـتحقاق العقاب بخصوص صـدور القبیح فی نفسه و بقطع النّظر عن الفاعل. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۳۹.

مـدعایش هم در اشـکال اول درست نیست؛ مـا فقط یک حسن و قبـح قبول کردیم، و آن، حسن و قبـح فعلی است، إن شاءالله فردا.

قطع (تجرّی / مقام اول قبح تجرّی / نقد تفصیل میرزا / و مقام دوم حرمت شرعی) ۹۵/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجرّی / مقام اول: قبح تجرّی / نقد تفصیل میرزا / و مقام دوم: حرمت شرعی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در فرمایش مرحوم میرزا بود؛ مرحوم میرزا فرمودند که تجری (یعنی فعل متجرّی به) قبح فعلی ندارد ولی قبح فاعلی دارد، و ملاـک «اسـتحقاق عقوبت» قبـح فعلی است. در قبـح فعلی گفـتیم ظـاهر مراد میرزا این است که اگر فعلی بمـا هو قـبیح باشـد، قبحش قبـح فعلی است، اما اگر بما هو صادرٌ عن الفاعل قبیـح باشـد، قبح فاعلی و قبح اضافی است. شـرب الماء بما هو، قبیـح نیست، اما شـرب الماء بما هو صادر عن القاطع بالخمریه قبـح فاعلی دارد. و حیثیت اضافه ی به فاعل، از عناوین محسِّنه یا مقبِّحه نیست. این، ماحصل فرمایش مرحوم میرزا طبق تفسیر «فوائد» بود.

اشکال مشترک استاد بر مرحوم میرزا و شهیدصدر: فقط حسن و قبح فعلی داریم

دیروز کلام مرحوم میرزا را نقل کردیم؛ ایشان فرمودند: افعال، هم حسن فعلی دارند و هم حسن فاعلی. نقد مرحوم آقای صدر بر مرحوم میرزا را هم نقل کردیم؛ که فقط حسن و قبـح فاعلی داریم، حسن و قبـح فعلی نـداریم. ما با فرمایش این دو بزرگوار موافق نیستیم؛ حسن و قبح دائماً مربوط به فعل است؛ «بما هو صادر عن فلان»، نه باعث حسن می شود و نه باعث قبح می شود. البته باید اختیاری هم باشد.

ص: ۲۵۵

میرزا چرا فرمودنـد که: «حسن و قبـح فاعلی داریم»؟ فرمودنـد: چون «بما هو صادر عن فلان» از عناوین محسِّنه و مقبِّحه نیست؛ غصب، قبیح است، اما اگر از مضطر صادربشود، قبیح نیست.(۱)

این فرمایش میرزا، فی نفسه قابل تعقّل نیست؛ که فعل حسنی عنوانی بگیرد که مقبّح نباشد اما حُسنش را از دست بدهد! چطور ممکن است فعل قبیح عنوان ثانوی بگیرد که محسِّن نباشد اما قبحش را از دست بدهد!

مغـالطه ی مرحوم میرزا کجاست؟ عنوان «بما هو صادر عن المضـطر» معلوم است که از عناوین محسِّنه نیست، اما ملازم است با عنوان «الغصب الذی تترتّب علیه مصـلحه أهم» که این عنوان، از عناوین محسِّنه است؛ معلوم است که چنین غصبی قبیح نیست. خیانت صادر از مضطر، ملازم است با «الخیانه ذات مصلحه أهم». پس اگرچه حیثیت صدور عنوان، محسِّن یا مقبِّح نیست، ولی ملازم بـا عنوانی است که آن عنوان، محسِّن یا مقبِّح است. غصب، دو حصه دارد: غصبی که لاتترتب علیه مصـلحه أهم، چنین

غصبی قبیح است، و غصبی که تترتب علیه مصلحه أهم، چنین غصبی حسن است.

۱- (۱) - البته اگر استاد می خواستند دقیقاً طبق تفسیر دیروزشان از کلام مرحوم میرزا نظریه ی ایشان را توضیح بدهند، باید به این نحو می فرمودند: «میرزا چرا فرمودند که: «حسن و قبح فاعلی داریم»؟ فرمودند: چون «بما هو صادر عن فلان» از عناوین محسِّنه و مقبِّحه ی فعل نیست؛ غصب، قبیح است، چه از مضطر صادربشود چه از غیرمضطر. اما اگر از مضطر صادربشود، قبح فاعلی ندارد، اگرچه همچنان قبح فعلی دارد.». شاید اگر به این نحو بگوییم، کلام مرحوم میرزا قابل تعقل باشد؛ این که مرحوم میرزا فرموده: «حیثیت صدور، مقبِّح نیست.»، منظورش «مقبِّح حسن فعلی» است، نه این که مقصودش اعم بوده که «نه مقبِّح حسن فعلی است و نه مقبِّح حسن فاعلی است»، ولی فعل قبیح می شود به قبح فاعلی. مقرر.

اشکال: این عنوان دوم، مربوط به فعل است یا فاعل؟

پاسخ: مربوط به فعل است؛ حیثیت اضافه به فاعل در آن مد نظر نیست.

سؤال: معنونش چیست؟

پاسخ: خود فعل است؛ مثل خود غصب و خیانت. الکذب بما هو کذب قبیح است، اما بما هو کذب نافع حسن است.

پس ما فقط حسن و قبح فعلی را قبول داریم، و حسن و قبح فعلی هم دائرمدار عنوان خود فعل است پس از سنجش عناوین اولیه و ثانویه. «خیانت در امانت» از عناوین مقبحه است، اما «خیانتی که مصلحت اهم داشته باشد» از عناوین مقبّحه نیست. «صدق» از عناوین محسِّن است، اما «صدق ضارّ» از عناوین محسِّنه نیست. در کسر و انکسار عناوین اولیه و ثانویه، اگر یکی مغلوب شد وصف غالب را به خودش می گیرد، اگر هیچ کدام مغلوب نشدند نه حسن است و نه قبیح.

نتیجه: قبح تجری

نتیجه این شد که در این سه قول (عدم قبح، قبح، و تفصیل مرحوم میرزا)، ما قول دوم را پذیرفتیم؛ قائل شدیم که تجری که مرادمان فعل متجری به است، قبیح است به قبح عقلی، که همان قبح فعلی در کلام مرحوم میرزا بود. خود شرب الماء قبیح است، و وجه قبحش هم عنوان هتک است؛ همین شرب ماء، مصداق هتک ولاست و قبیح است به قبح عقلی. هذا تمام الکلام در مقام اول.

المقام الثانی: فی حرمه ی التجری

فعل متجرّی به آیا شرعاً حرام است یا حرام نیست؟ یعنی من که شرب ماء می کنم و قطع دارم که این شرب، معصیت خداوندی است، این شرب آیا معصیت است؟ یا حرمت شرعی ندارد؟

مشهور فقها این است که حرمت شرعی ندارد. اما به جماعتی از فقها نسبت داده شده که قائل بوده اند به حرمت شرعی فعل؛ یعنی همین شرب الماء حرام است مثل شرب الخمر.

ادله ی حرمت

اهم ادله را متعرض می شویم:

دلیل اول: دلالت ادله ی اولیه ی حرمت شرعی محرَّمات

ادعاشده که از ادله ی اولیه حرمت شرعی تجری را استفاده می کنیم؛ از دلیل «لاتشرب الخمر» استفاده می کنیم «حرمت شرب مائی که مقطوع الخمریه است» را.

تقریب استدلال

برای استفاده ی این ادعا از این ادله، باید توجه به دو نکته بشود:

مقدمه ی اول: نسبت بین خمر و مقطوع الخمریه، من وجه است

نسبت بین خمر و مقطوع الخمریه عموم و خصوص من وجه است: مایعی داریم که هم خمر است و هم معلوم الخمریه، مایعی داریم که فقط خمر است اما مکلَّف قطع به خمریتش ندارد، و مایعی داریم که مکلفْ قاطع به خمریتش است درحال که خمر نیست. پس نسبت بین خمر و معلوم الخمریه عمومی و خصوص من وجه است.

مقدمه ی دوم: قدرت، شرط تکلیف است

نکته ی دوم این است که در بین فقها رایج است بلکه تقریباً کالاتفاق است؛ که شرط در تکلیف، مقدوریت متعلَّق تکلیف است. تکلیف، یا وجوب است یا حرمت. وجوب، به فعل مقدور تعلق می گیرد؛ یعنی مکلف قدرت بر اتیانش را داشته باشد. حرمت، تعلق می گیرد به فعل مقدور؛ یعنی مکلف قدرت بر ترکش را باید داشته باشد. این نظریه ی رایج است در این که «قدرت، شرط فعلیت تکلیف است.». پس واجب باید دائماً مقدورالفعل باشد، و حرام باید دائماً مقدورالترک باشد.

مقدمه ی سوم: فقط ترک شرب مقطوع الخمریه مقدور مکلف است

دلیل ما گفت: «لاتشرب الخمر»، نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» عموم و خصوص من وجه است. و شرط تکلیف مقدوریت است، و ما فقط بر ترک «شرب معلوم الخمریه» قدرت داریم، بر ترک «شرب خمر واقعی» قدرت نداریم؛ چون رفتار انسان ها همیشه بر اساس علم شان است. پس روایت می گوید: «لاتشرب الخمر»، آن قرینه ی عقلی می گوید: «نهی و حرمت تعلق گرفته به معلوم الخمریه».

ص: ۲۵۸

نتیجه: فقط شرب مقطوع الخمریه حرام است

طبق مقدمه ی دوم و سوم، شرب خمر واقعی که معلوم الخمریه نیست، مشمول ادله نبوده و حرام نیست. و اگر شارع بگوید: «موضوع حکم، مرکب است از علم به خمریت و خمربودن واقعی.»، باز هم ترک چنین موضوعاتی مقدور مکلف نیست؛ چون هر کسی فقط طبق علم خودش می تواند عمل کند. پس شارع، از طرفی نمی تواند بگوید: «موضوع حکم، خمر واقعی است.»، و از طرف دیگر هم نمی تواند بگوید: «موضوع حکم، مرکب است از خمریت واقعی و علم به خمریت.»، پس ناگزیر، قسمت مشترک بین دو عنوان «خمر» و «معلوم الخمریت» را طبق مقدمه ی اول خارج کرده و موضوع ادله فقط «معلوم الخمریت» است.(۱)

پس بر اساس نکته ی اول که توضیحی بود و مبنای دوم، تمام ادله اینطور معنا می شود. پس نه تنها معلوم الخمریه شربش حرام است، بلکه اصلاً شرب خمر حرام نیست. آنچه در شریعت حرام است، شرب معلوم الخمریه است.

اشکال: آن حدّی هم که می زنند، به خاطر شرب ماء نیست؟

پاسخ: معلوم الخمریه دو حصه دارد: حصه ای که درواقع خمر است و حصه ای که در واقع خمر نیست، اشکال ندارد که هر دو حصه حرام باشد ولی حدْ مال یک حصه باشد.

پاسخ: طرق احراز تکلیف

قبل از این که مغالطه ی این دلیل را بگویم، باید مقدمه ای عرض کنم.

مقدمه: طرق احراز تکلیف

فقها فرموده اند: تکلیف فعلی را مکلف یا محرِز است یا غیرمحرز. احراز را تقسیم می کنند به سه قسم: بالوجدان (قطع)، بالاماره، و بالاصل (اصل محرز تکلیف، فقط استصحاب و احتیاط است.). «اطمینان» مشهور قائلند داخل در اماره است، آقاضیاء قائل است که داخل می شود در «قطع» است.

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

استدلال: تمسک به ظاهر ادله محذوری ندارد

در مانحن فیه، هر تکلیف فعلی ای، یا محرَز است یا غیرمحرز است. در مثال خمر، یا حرمت فعلی خمر را محرِزیم یا محرز نیستیم. اگر محرَز است، پس نسبت به این شخص، حرمت شرب خمر محذوری ندارد چون مقدورش است. اما اگر خمری داریم که احراز خمریت نکرده نه بالوجدان نه بالاماره و نه بالاصل، در اینجا مشهور قائلند که اگر احتمال خمریت داد، حرمت فعلی دارد اما غیرمنجز است. اگر احتمال خمریت نداد، اصلاً حرمت فعلی ندارد.

سؤال: احتمال حرمت دادن چه تأثیری دارد؟

پاسخ: کسی که احتمال حرمت فعلی نمی دهد، تکلیف در حقش فعلی نیست.

لذا شارع مقدس شرب خود «خمر» را (نه مقطوع الخمریه را) بر من حرام می کند، و هیچ محذوری لازم نمی آید؛ چون خمریت آن مایع، یا محرَز است یا غیرمحرز، اگر محرز است قدرت بر ترک دارم. اگر غیرمحرز است، یا احتمال تکلیف هست یا احتمالش نیست، اگر احتمال باشد، حرمت فعلیه ی غیرمنجَّزه دارد(1) و باز قدرت بر ترک دارم. اگر هم احتمال خمریت نمی دهم، مشهور قائلند که اصلاً حرمتی نیست؛ چون فقها قائلند کسی که احتمال تکلیف فعلی را نمی دهد، اصلاً تکلیفی در حقش جعل نشده است.

ولی ما شقّ دوم و سوم را یک کاسه می کنیم؛ به تبع مرحوم آقای صدر می گوییم: اگر خمریت را احرازنکرد، حرمت فعلیه ی غیرمنجَّزه دارد، چه احتمال بدهد و چه احتمال ندهد، اما استحقاق عقوبتی در آن نیست.

چه احتمال بدهد و چه ندهد، حرمت فعلیه ی غیرمنجزه دارد، البته تأثیری ندارد این بیان، در تمام احکام شریعت به آن ملتزمند.

۱- (۳) - این که «حرمت منجِّزه» دارد، طبق مبنای مشهور است؛ که فقط قطع را منجِّز تکلیف می دانند. حاج آقا حسین مهدوی.

ظاهر ادله، حرمت خمر واقعی است. آنچه باعث شده بود مستدلین، از این ظاهر عدول کنند، محذور «عدم قدرت» بود. ما ثابت کردیم که می شود موضوع تکلیف، «خمر» باشد و محذوری هم نداشته باشد؛ اگر موضوع را احرازکرد، قدرت بر تکلیف دارد. و اگر موضوع را احرازنکرد ولی احتمال می داد و مؤمِّنی هم نداشت، باز هم قدرت بر تکلیف دارد. و اگر تکلیف را احرازنکرد و هیچ احتمالی هم نداد یا احتمال داد ولی مؤمِّن داشت، تکلیف منجَّزی نیست تا قدرت بر آن نیاز باشد. پس تمسک به ظاهر دلیل، محذورِ تکلیف به غیرمقدور را نداشته و موضوع حکم، طبق همان ظواهر ادله، «خمر» است نه معلوم الخمریه.(۱)

هذا تمام الکلام در دلیل اول، إن شاءالله جلسه ی بعد، دلیل دوم و سوم را عرض می کنم.

قطع (تجرّی / مقام دومحرمت شرعی / دلیل دومملازمه /صیاغت اولحسن وقبح عقلی) ۹۵/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجرّی / مقام دوم:حرمت شرعی / دلیل دوم:ملازمه /صیاغت اول:حسن وقبح عقلی)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در «تجرّی» بود، به مقام دوم رسیدیم؛ حرمت شرعی تجری، یعنی فعل متجری به. دلیل اول، ادله ی اولیه بود، که توضیح و نقدش را گفتیم. دلیل دوم که بحث امروز ماست، قاعده ی «ملازمه» است.

دلیل دوم: ملازمه بین حکم عقل و شرع

فرض این است که در مقام اول، قبح عقلی تجری را قبول کرده ایم؛ وگرنه، جایی برای این قاعده نمی ماند.

دو صیاغت برای این قاعده

قاعده ی ملازمه را به دو صیاغت در مانحن فیه تطبیق کرده اند: عقلی و عقلائی. بعضی حسن و قبح عقلی را قبول دارند کالمشهور، بعضی قبول ندارند و حسن و قبح عقلائی را قبول دارند کالمحقق الاصفهانی. این قاعده، طبق هر دو مبنا بیان شده:

۱- (۴) - این پاراگراف، از مقرر است.

کسانی که حسن و قبح عقلی را قبول کرده اند، گفته اند: «تجری، عقلاً قبیح است. و کلُّ ما یکون قبیحاً عقلاً، فهو حرام شرعاً، فالتجری حرامٌ شرعاً.».

کسانی که مثل محقق اصفهانی بوده اند، این قاعده را در حسن و قبح عقلائی قبول کرده اند و گفته اند: «تجری، عقلائاً قبیح

است. و کلَّ ما یکون قبیحاً عقلائاً، فهو حرامٌ شرعاً، فالتجری حرامٌ شرعاً.». و این قاعده ی ملازمه، بین اصولیین به این صیاغت معروف شده که: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

کسانی که قائل به حسن و قبح عقلی بوده اند، گفته اند: حَسن عند العقل، یا واجب است یا مستحب، قبیح عند العقل، یا حرام است یا مکروه. کسانی که قائل به حسن و قبح عقلائی بوده اند گفته اند: عند العقلاء، حسن داریم قبیح داریم، و هر کدام هم دو قسم می شود؛ واجب و مستحب عقلائی داریم، و حرام و مکروه عقلائی داریم. به همین وزان، واجب و مستحب شرعی داریم، و حرام و مکروه شرعی هم داریم.

در دو مرحله باید بحث کنیم: اولاً درباره ی قاعده ی ملازمه به صیاغت اولش. مرحله ی دوم وارد بحث قاعده ی ملازمه می شویم به صیاغت دومش. چون دلیل این دو صیاغت با هم فرق می کند، لذا باید جداگانه در این دو صیاغت بحث کنیم.

تقریب استدلال طبق صیاغت عقلی

استدلال اینها دو مقدمه دارد:

مقدمه ی اول: التجری قبیح عقلاً،

مقدمه ی دوم: کلّ ما یکون قبیحاً عقلاً فهو حرامٌ شرعاً.

نتیجه: فالتجری قبیحٌ شرعاً.

مناقشه در ملازمه ی عقلیه

در این استدلال، مقدمه ی اول را در مقام اول پذیرفته ایم. تمام اشکال، در مقدمه ی دوم است؛ کبری نادرست است. به عبارت خیلی روشن تر: ما قاعده ی ملازمه را منکریم. در قدمای اصولیین، این قاعده را عموماً قبول داشته اند. ولی در بین متأخرین، مشهور معمولاً این قاعده را نپذیرفته اند.

ص: ۲۶۲

استدلال بر صحت کبری

کسانی که این قاعده را قبول داشتند، دلیل شان چی بود؟ کسانی که قائل به ملازمه بوده اند، به کدام دلیل پذیرفته بودند؟ استدلال قائلین به این قاعده، دو مقدمه دارد:

مقدمه ی اول: اگر یک فعلی حسن است یا قبیح است، اتفاقی و بدون نکته و ملاک نیست؛ اگر فعلی حسن شده، مصلحت داشته. اگر خیانت در امانت قبیح است، به خاطر مفسده ای است که در آن است. پس حسن و قبح افعال، تابع مصلحت و مفسده است.

مقدمه ی دوم: امر و نهی شارع هم اتفاقی نیست؛ امر و نهی الهی هم تابع مصلحت و مفسده است. در مفسده ی مهمه تحریم کرده و در غیرمهمه نهی اش تنزیهی است. در مصلحت مهمه، امر و طلبش وجوبی است، در مصلحت غیرمهم، امرش غیرلزومی است.

طبق مقدمه ی اول اگر عقل تشخیص داد که فعلی حسن است، پس در آن مصلحت هست. و طبق مقدمه ی دوم اگر فعلی مصلحت داشته باشد، پس شارع هم به آن امرکرده است. نتیجه ی این دو مقدمه این می شود که: «کل ما حکم به العقل لمصلحه، حکم به الشرع لتلك المصلحه.». و این که تعبیر به «استلزام» نکرده اند بلکه تعبیر به «ملازمه» کرده اند، به این خاطر است که دوطرفی است؛ این هم صادق است که: «کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل.».

مناقشه در تبعیت امرونهی شارع از مصلحت و مفسده

این استدلال، مقدمه ی اولش درست است که اگر یک فعلی حسن است، به خاطر مصلحتی است که در آن فعل هست. مقدمه ی دوم نادرست است. مقدمه ی دوم این بود که امرونهی شارع، تابع مصالح و مفاسد در فعل است. دلیل مقدمه ی دوم چیست؟ دلیل شان این است که شارع حکیم، به فعلی که مصلحت ملزمه ندارد امر وجوبی نمی کند.

ص: ۲۶۳

ولی به نظر ما مقتضای حکمت الهی این نیست که مأموربه باید مصلحت داشته باشد، مقتضای حکمت الهی این است که تشریعش باید مصلحت داشته باشد، نه این که لزوماً در متعلَّق فعل مصلحت باشد. پس خودش تشریع و ایجاب الفعل باید مصلحت داشته باشد. گاهی وقت ها در خود «ایجاب» مصلحت هست، ولو ممکن است در خود واجب هیچ مصلحتی نباشد. ممکن است یک عملی مصلحت خیلی مهمی داشته باشد اما اگر شارع ایجابش کند، در ایجابش مفسده باشد و لذا شارع ایجابش نکند. بچه سیگار می کشد اما پدرش می بیند اگر او را از سیگارکشیدن ردع کند، مفسده ی بزگ تری از سیگارکشیدن دامنگیرش می شود؛ مثلاً پنهانی سیگارمی کشد. اینطور نیست که بین «ترک سیگار علنی» و «کشیدن سیگار مخفی» ملازمه باشد، این پسر اینطور است. یا مثلاً می بیند که اگر بچه را به نمازخواندن امرکند، مفسده هست مثلاً می بیند که اگر بچه را به نمازصبح امرکند، کلاً از نماز بیزار می شود. پس اگرچه خداوند امرکرده به نمازصبح، ولی ممکن است خود نمازصبح هیچ مصلحتی نداشته باشد، بلکه فقط ایجابش مصلحت داشته باشد.

امکان دارد عملی مفسده ی لزومیه داشته باشد ولی ایجابش مصلحت لزومیه داشته باشد. سیگارکشیدن مفسد دارد، ولی ممکن پدری فرزندش را به سیگارکشیدن امرکند تا از سیگارکشیدن مخفیانه (که باعث بشود خیلی بیشتر سیگار بکشد) یا از رفتن به سمت مواد مخذر پرهیزکند.

سؤال: آیا اوامر امتحانیه هم مثالی است برای همین بحث؟

پاسخ: آن، از بحث خارج است؛ بحث ما، فقط در طلب

سؤال: اگر کسی ادعاکند که طبق این قاعده، بین ایجاب عقل با ایجاب شارع تلازم هست، آیا این جواب های شما می آید؟

پاسخ: قاعده ی تلازم، ناظر به اینجا نیست، ناظر به حسن و قبح خود اعمال است.

ص: ۲۶۴

نتیجه: تشریع (ایجاب و تحریم)، تابع مصلحت و مفسده ی واجب و حرام نیست، بلکه فقط تابع حکمت الهی است. و مقتضای حکمت، این است که تشریع واجب ذامصلحت باشد، نه این که خود فعل مصلحت داشته باشد.

قاعده ی ملازمه، از زمان آخوند به بعد، تقریباً همه ردّش کرده اند و گفته اند: قاعده ای نادرست و بی پایه و اساس است؛ چه بسا شئی مصلحت لزومیه دارد ولی خداوند ببیند چون همان حسنش کافی است، ایجابش نکند، و چه بسا یک شیئی مفسده ی لزومیه دارد ولی خداوند ببیند چون همان قبح عقلی کافی است، تحریمش نکند. لذا بعضی فقها احتمال داده اند که بعضی رفتارها که انسان چون طبق طبع خودش انجام نمی دهد، نسبت به اینها شارع تحریمی ندارد؛ مثل اکل بعضی اشیاء، لذا شریعت هم اصلاً داعی ندارد که اکل این اشیاء را تحریم کند؛ چون اگر هم تحریم کند، هیچ اثری بر آن مترتّب نیست؛ چون اگر فرضاً انسانی هم پیدابشود که بخواهد آن اشیاء را اکل کند، چنین شخصی آنقدر بی مبالات است که تحریم الهی برای او اثر گذار نیست.

جلسه ی آینده صیغه ی دوم را إن شاءالله بحث می کنیم: «کلُّ ما حکم به العقلاء».

قطع (تجری / مقام ثانی حرمت / دلیل دوم بر حرمت / صیاغت دوم ملازمه ی عقلائیه) ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (تجری / مقام ثانی: حرمت / دلیل دوم بر حرمت / صیاغت دوم: ملازمه ی عقلائیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مقام دوم بود؛ که آیا فعل متجری به که از آن تعبیر به «تجری» می کنیم، آیا حرام است یا حرام نیست؟ دلیل اول بر حرمت (ادله ی اولیه) را نپذیرفتیم. دلیل دوم (ملازمه بین حکم عقل و شرع) را گفتیم به دو صیاغت است، صیاغت اول ملازمه بین حکم عقل با حکم شارع بود که دیروز گفتیم و نپذیرفتیم، صیاغت دوم ملازمه بین حکم عقلا با حکم شارع است که بحث امروز ماست.

ص: ۲۶۵

تقریب استدلال طبق صیاغت عقلائی

مرحوم اصفهانی فرموده: «التجری قبیحٌ عقلائاً، و کلُّ قبیحٍ عقلائاً حرامٌ شرعاً، فالتجری حرامٌ شرعاً.»، اگر صغری و کبری تمام باشد، نتیجه این می شود که حرمت شرعیِ تجرّی ثابت می شود.

مناقشه در صغری: تجرّی عقلائاً قبیح نیست

می خواهیم ببینیم: «آیا قاعده ی ملازمه ی «کل ما حکم به العقلاء، حکم به الشرع.» تمام است یا تمام نیست. در صیاغت اول، صغری را پذیرفتیم، ولی کبری را نپذیرفتیم. در این صیاغت ثانیه، نه صغری را قبول کردیم و نه کبری را.

وجدان ما می گوید که: «قبیح نیست»؛ اگر کسی از چراغ سبز ردبشود به اعتقاد این که این چراغ، قرمز است.»، آیا عقلائاً قبیح است و مستحق مجازات است؟! فرض کنید حداکثر مجاز سرعت صدکیلومتر است، شخصی با سرعت ۶۰کیلومتربرساعت می رود ولی چون کیلومترشمار ماشینش خراب است و ۱۲۰کیلومتربرساعت را نشان می دهد فکرمی کند دارد با ۱۲۰کیلومتر می رود، آیا مستحق جریمه است؟! فعل متجری به عقلائاً قبیح نیست. اگر کسی می خواست برای دزدی به خانه ی همسایه برود ولی اشتباهاً از خانه ی خودش دزدی کرد آیا عُقلا او را ملامت می کنند و کارش را قبیح می دانند؟

سؤال: آیا این مثال های شما هتک قانون نیست؟

پاسخ: معلوم است که هتک نیست. معیار حسن و قبح عقلائی، حفظ نظام است؛ معلوم است کسی که از چراغ سبز عبورمی کند، باعث اختلال نظام نشده است. عُقلا کاری به «هتک» ندارند، فقط «حفظ نظام اجتماعی» برایشان مهم است؛ هتک بما هو، عند العقلاء قبیح نیست، اگر باعث اختلال نظام بشود قبیح است.

پاره ای از کارها مقدماتش هم قبیح است؛ اگر کسی برای قتل اسلحه بخرد، همین کار قبیح است.

ص: ۲۶۶

اشکال: اگر کسی بگوید: «می خواهم بروم دزدی» ولی اشتباهاً از خانه ی همسایه اش دزدی کند، آیا او را مستحق عقاب نمی دانند؟

پاسخ: اظهار قانون شکنی، خودش نزد عقلا قبیح است؛ باعث جرئت بر این قانون شکنی ها شده و همین باعث اختلال نظام می شود.

اگر خود تجرّی یک عنوانی پیداکند که به خاطر آن عنوان هتک باشد، از باب آن عنوان قبیح است؛ مثلاً اگر شخصی ظرف آبی را به گمان این که جام شراب است ببرد در مسجد و با تظاهر به شراب خوردن بخورد، خود این کار هتک است و درنتیجه از بحث «تجرّی» خارج است. بحث بر سر تجرّی به عنوان اوّلی است. در این مثال، بما هو تجرّی قبیح نیست، بما هو معصیت قبیح است. اگر آن آبی که معتقد است خمر است را در روز ماه رمضان شرب کند، از باب حرمت افطار در ماه رمضان قبیح است.

اشکال: اگر کسی فقط یک بار به کسی اهانت کند و باعث اختلال نظام نشود، آیا عقلائاً قبیح نیست؟

پاسخ: «اختلال نظام» را معناکردم؛ مراد ما «بالفعل» نیست، معنای اختلال نظام این است که اگر این فعل ممنوع نباشد، منجر به اختلال نظام می شود.

پس این صغری که فعل متجری به عقلائاً قبیح است را قبول نکردیم.

مناقشه در کبری

اول بیان مرحوم اصفهانی را توضیح بدهیم بعد وارد نقدش بشویم.

تقریب بیان مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی فرموده: اگر ما قبول کردیم که عقلا حکم دارند به حسن یک فعلی، معنایش این است که عقلا بما هم عقلا، حکم به حسن این عمل می کنند. آیا شارع هم از عقلا هست یا نه؟! شارع، احد العقلاست، بلکه سیدالعقلاست، پس شارع هم باید همین حکم را داشته باشد؛ وگرنه خلف فرض است که عقلاـ چنین حکمی دارند. مثل این است که بگوییم: «تمام کسانی که در این اتاق هستند سن شان بالای بیست سال است» ولی عمر زید زیر بیست سال باشد، معلوم می شود که آن جمله که «سنّ همه بالای بیست سال است»، غلط است. ایشان فرموده: شارع احد العقلاست، بلکه سیدالعقلاست، پس لامحاله او هم چنین حکمی به حسن و قبح دارد.

نقـد کلام ایشان یک مقدار طول می کشد؛ بر کبری دو اشـکال داریم: ما اولاً قبول نداریم که شارع احدالعقلاست، و ثانیاً اگر هم احدالعقلاء باشد باز هم چنین حکمی ندارد.

مناقشه ی اول: شارع از عقلا نیست

ابتداءً کلام اول ایشان را نقدکنیم که: «شارع، احدالعقلاست.». تصویر و تصور ایشان از «عقلاء» نادرست بوده.

خِرد فردی و جمعی

ما دو خرد داریم: خرد فردی، و خرد جمعی. به تعبیر دیگر: عقل فردی و عقل جمعی.

خرد فردی، عبارت است از آن قوه ای که خداوند عالم به انسان داده و به حیوان نداده، و فارق بین انسان و سایر حیوانات فقط در همین قوه ی عاقله است. کار این قوه، این است که مُدرک کلیات است. این که «آیا این فرمایشات درست است یا درست نیست؟» در این بحث ما مهم نیست. به این قوه «خرد» یا «عقـل» می گوییم. درست است که در طول زمان تقویت شـده و می شود، اما انسان از ابتدا این قوه را داشته است.

در علم جدیـد معتقدنـد که انسـان سه مرحله را پشت سر گذاشـته است؛ در یـک زمانی به صورت انفرادی زنـدگی می کرده است (مثل گربه ها که نه زندگی جمعی دارند و نه زندگی اجتماعی)، در مرحله ای به صورت جمعی زندگی می کرده است (مثل گوزن و گوره خر و آهو)، در مرحله ی اخیر به صورت اجتماعی زنـدگی می کند (مثل زنبور و مورچه و موریانه)؛ یعنی در زندگی با یکدیگر تعاون دارند. قوه ی عاقله و خرد فردی (مدرک کلیات) را انسان از ابتدا داشته است.

خرد جمعی، دو فرق اساسی با خرد فردی دارد:

اولاًـ قوه ای نیست که از ابتـدا در همه ی انسـان ها باشـد، بلکه معلول زنـدگی اجتماعی بشر است. پس خرد جمعی، نتیجه ی زنـدگی اجتمـاعی ما انسان هاست؛ آن انسان هایی که زنـدگی جمعی داشـته انـد، خرد جمعی نداشـته انـد. لـذا بهتر است که اسمش را «خرد اجتماعی» بگذاریم.

ص: ۲۶۸

سؤال: آیا خود زندگی اجتماعی معلول خرد جمعی نیست؟

پاسخ: نه؛ معلول خرد فردی است؛ یعنی اگر خرد فردی نبود و اگر زندگی اجتماعی نبود، این خرد جمعی پیدانمی شد.

فرق دوم که فرق بسیار مهمی است، این است که خرد فردی، متقوّم به تک تک افراد انسان است؛ یعنی من خرد فردی دارم، شما خرد فردی دارید، هر کسی خرد فردی دارد، الاّ انسان های دیوانه که خرد فردی شان خیلی ضعیف است. همه ی انسان ها از بدو تولدشان خرد فردی دارند. خرد جمعی، متقوم به فرد نیست، بلکه متقوم به جمع است؛ مجموعه ای از سیره ها و ارتکازات و مفاهیم، معلول این خرد مجموعی است. اگر انسان خرد جمعی نداشت، این مفاهیم ساخته نمی شد؛ مثل بیع و ملکیت، و خوب و بد. حسن و قبح هم از همین قبیل است؛ مفاهیمی است که ساخته شده ی این خرد جمعی است. معلول یک زندگی متعاملانه در طول هزاران سال است.

این نکته خیلی مهم که خود زبان، معلول خرد جمعی انسان است؛ یعنی اگر ما زندگی اجتماعی نداشتیم، چیزی به نام «زبان» شکل نمی گرفت.

این که «چرا شارع از عقلا نیست؟» را إن شاءالله جلسه ی آینده توضیح می دهم.

قطع (تجرّی / مقام ثانی حرمت / دلیل دوم ملازمه ی عقلی / نقد صیاغت عقلائیه) ۹۵/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تجرّی / مقام ثانی: حرمت / دلیل دوم: ملازمه ی عقلی / نقد صیاغت عقلائیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حرمت شرعی تجرّی (متجری به) بود، گفتیم: جماعتی فرموده اند: حرمت شرعی دارد و به وجوهی استدلال کرده اند، دلیل اول ادله ی اولیه بود، دلیل دوم قاعده ی ملازمه بود؛ قاعده ی ملازمه دو صیاغت داشت، در صیاغت دوم گفتیم: «التجری قبیحٌ عقلائا، و کلُّ قبیحٍ حرامٌ شرعاً، فالتجری حرامٌ شرعاً.».

ص: ۲۶۹

در صغری اشکال کردیم، رسیدیم به کبری. گفتیم: مستند کبری قاعده ی ملازمه است؛ که «کلُّ ما حکَم به العقلاء، حکم به الشرع.». گفتیم: بر این قاعده ی ملازمه به صیاغت دوم، دو اشکال داریم: اشکال اول این بود که برای اثبات این قاعده گفته بودند که: «شارع احدالعقلاست»، پس «عند العقلاء قبیح است» به این معنی است که عند الشارع هم قبیح است. در اشکال اول گفتیم: شارع احدالعقلاء نیست.

دو ویژگی در خرد جمعی

در توضیحش گفتیم: یک خرد فردی داریم که متقوّم به افراد است؛ عمرو و زید و بکر، هر کدام این قوه ی عاقله را دارند، اگرچه در جامعه زندگی نکنند. و یک خرد جمعی داریم که مرتبط است با مجموعه ی انسان هایی که دو خصوصیت را دارند.

گفتیم: خرد جمعی، متقوّم به فرد نیست، بلکه متقوّم به مجموعه ای از انسان هاست با دو ویژگی: یکی این که خرد فردی دارند، و دیگر این که زندگی اجتماعی دارند. لذا انسان های اولیه که با هم تعامل اجتماعی نداشته اند، خرد جمعی هم نداشته اند.

حقیقت خرد فردی و جمعی

ما این خرد جمعی را از آثارش به دست می آوریم؛ آثارش همین ارتکازات و مفاهیم اعتباری و ارزش ها و معاملات و قراردادهاست. هیچ گاه دو مورچه با هم معامله و ازدواج و عقد قرارداد ندارند.

گفتیم: هر امری، یا حقیقی است یا واقعی است، یا اعتباری است یا وهمی است.

خرد فردی، امر حقیقی است؛ عبارت است از همان قوه ای که موجود است و متقوم است به نفس. البته تقوّمش به نفس، یا عرض است در نزد مشائین، یا جوهر است در نزد حکمت متعالیه.

خرد جمعی، از امور موهومه است، ولی به خاطر آثارش (ارزش ها، مفاهیم اعتباری، قراردادها و معاملات) درنظرش گرفته ایم.

ص: ۲۷۰

انسان ها، عضو عقلا هستند نه مصداق آن

برای این که روشن تر بشود، دو تا مثال بزنم:

مفهوم انسان، یک مفهوم کلی است که من و شما و زید و عمرو مصداقش هستیم. مفهوم «الناس» مصداقش زید و عمرو نیست؛ چون نمی شود «ناس» را بر زید و عمرو حمل کرد. معادل فارسی اش یعنی «مردم» هم همینطور است؛ اسم است برای یک مجموعه که تک تک اعضای مجموعه مصداقش نیستند، بلکه عضوش هستند. نسبت ما به «ناس» نسبت «عضو» است به «مجموعه»، نه این که نسبت «مصداق» باشد به «مفهوم»؛ پس من فردی از ناس نیستم، عضوی از این مجموعه هستم. به خلاف «انسان» که من مصداقش هستم، نه این که عضوی از آن باشم. وزان عقلا، وزان ناس است نه وزان انسان؛ یعنی عقلا(۱) ، اسم است برای یک مجموعه که تک تک انسان ها عضو هستند نه مصداق. عقلاء، یک اصطلاح است برای این مجموعه، ولی علماء اصطلاح نشده برای یک مجموعه.

شارع عضو عقلا نیست

گویا مرحوم اصفهانی فکرمی کرده: «عقلا جمع عاقل است»؛ یعنی یکی از افراد عاقل است، درحالی که وزان عقلا، وزان ناس است؛ اسم مجموعه است، عضو دارد، ولی مصداق ندارد.

برگردیم به کلام مرحوم اصفهانی؛ خداوند این عالم آیا عضوی از اعضای عقلاست؟ خیر؛ اعضای این مجموعه هر کدام دو ویژگی دارند: یکی این که عاقل هستند، و دیگر این که زندگی اجتماعی دارند. اگر بتوانیم فرض کنیم خداوند ویژگی اول را دارد و مصداق مفهوم «عاقل» است، قطعاً ویژگی دوم را نداشته و مصداق کسی که زندگی اجتماعی دارد نیست؛ خداوند، تک و تنهاست: «وحده لا شریک له»، معصوم فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء»، به این جمله بعداً اضافه شد: «و الآن کما کان»: تک و تنهاست. پس مجموعه ی عقلا دو ویژگی دارد که لااقل یکی از آن دو ویژگی در خداوند نیست؛ و آن زندگی اجتماعی است.

۱- (۱) - استاد به جای «عقلا» فرمودند: «حسن و قبح عقلائی»، واضح است که مقصود استاد همین بوده که در متن آمده. مقرر.

اشکال: اگر کسی عالم به اعتبارات عقلا باشد، آیا همین کافی نیست که از مجموعه ی عقلا به حساب بیاید؟

پاسخ: اگر کسی عاقل و عالم باشد ولی با عقلا زندگی نکند، از عقلا به حساب نمی آید.

خیلی فرق است بین «عرف عام» و«عرف خاص» و «عقلا»، در بحث سیره متعرضش می شوم.

سؤال: آیا پیغمبر احدالعقلا نیست؟

پاسخ: شارع به معنای پیغمبر، از عقلاست. ولی در لسان فقها وقتی می گویند: «شارع»، یعنی حق تعالی؛ تعابیری شبیه سیّدالعقلا کاملاً مشخص است که درباره ی حق تعالی است.

اشکال: آیا این قاعده ی «ملازمه» به این معنا نیست که: «شارع با تصمیمات عقلا (چون تصمیمات درستی است و برای حفظ نظام است) مخالفت نمی کند.»؟

پاسخ: ما فعلاً ـ داریم به مقدمه ی اول اشکال می کنیم. این که «اگر شارع هم از عقلا باشد، آیا تأییدمی کند یا نه؟» را در مناقشه ی مقدمه ی دوم بررسی می کنیم.

اشکال دوم: حرمت، حکم شارع بما هو شارع است

سلّمنا که شارع مقدس احدالعقلاست، باز هم قاعده ی ملازمه اثبات نمی شود. تعبیر را عوض کنیم که روشن تر بشود: «کلُّ قبیحٍ عقلائاً، حرامٌ شرعاً»؛ چون عند الشارع حرام نباشد، خلف فرض لازم می آید که «شارع هم یکی از عقلاست، و این فعل عندالعقلا قبیح است.».

اشکال دوم این است که یک مغالطه ای صورت گرفته؛ درست است که «کلُّ شیءٍ حرامٌ عند العقلاء، حرامٌ عند الشارع.»، اما نه بما هو شارعٌ، بلکه بما هو من العقلاء. ولی وقتی ما صحبت از «حرمت» می کنیم، مقصودمان «حرمت شرعی» است؛ یعنی بما هو شارعٌ باید حرام باشد. درست است که: «اگر شارع هم عضوی از عقلا و احدالعقلا باشد، وقتی چیزی عندالعقلاء حرام باشد، عندالشارع هم حرام است.»، اما نه شارع بما هو شارعٌ، بلکه بما هو من العقلاء. درحالی که بحث ما در «حرمت شرعی» است؛ یعنی حکم شارع بما هو شارعٌ، نه حکم شارع بما هو من العقلاء.

حرمت شرعی، دائرمدار تشریع است، و تشریع دائرمدار حکمت و مصلحت است. مثلاً «خیانت در امانت» عندالعقلاء قبیح است، عندالشارع هم بما هو من العقلاء قبیح است، اما شارع مقدس آیا بما هو شارعٌ آیا از «خیانت در امانت» ردع کرده؟ ملازمه ای نیست؛ ممکن است ردع نکرده باشد؛ چون همان حرمت عقلائیه و تحریم عقلائیه کافی است برای تأمین غرض شارع. یا ممکن است کافی نباشد، ولی اگر هم ردع کند، اثر زائدی بر آن مترتّب نمی شود و درنتیجه تشریعش خلاف حکمت است.

اگر در ادله ی «حرمت غصب» اشکال کردند، همین دلیل حرمت عقلائی اش کافی است. لکن ما به عالم واقع نظر داریم، نه به عالم ادله. مثلاً معروف است که دلیل لفظی بر وجوب «انقاذ نفس محترمه» نداریم؛ یک بچه ای دارد غرق می شود آیا واجب است او را نجات بدهیم؟ فقها گفته اند: واجب است، اما گفته اند: دلیلی هم بر وجوبش نداریم؛ آیه ای یا روایتی در این باره نداریم.(1) امکان دارد وجوبش فقط عقلی باشد و وجوب شرعی نداشته باشد؛ همان مقدار که انسان هایی به خاطر عمل به مقتضای طبیعت و فطرت شان به دنبال نجات جان انسان ها می روند، کافی باشد و نیازی نباشد شارع وجوب مستقلی برایش جعل کند. آن انسانی که به ندای طبعش گوش ندهد، غالباً به ندای شارع هم گوش نمی دهد.

سؤال: آیا نمی توانیم یک اصل درست کنیم که: «اصل بر این است که حکم شارع هم طبق حکم عقلا باشد.»؟

پاسخ: دلیل این اصل، همین ملازمه است که اثبات نشد.

۱- (۲) - بعضی گفته اند: دلیلش «استذواق» است؛ هر جا دلیلی نداریم، می گویند: از ذوق شارع به دست می آید. ذوق شارع را هم نه می شود اثبات کرد و نه می شود ردکرد!

اخلال به نظام اجتماعی را بعداً بحث خواهم کرد؛ فقها معتقدند اختلال به نظام اجتماعی در دایره ی مسلمان ها حرام است.

نتیجه: عدم تمامیت دلیل دوم

پس قاعده ی «ملازمه»، نه به صیاغت اول (کلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع)، و نه به صیاغت دوم (کلُّ ما حکم به العقلاء حکم به الشرع)، دلیلش باطل است و اثبات نشد.

هذا تمام الکلام در دلیل دوم که قاعده ی «ملازمه» بود، إن شاءالله فردا واردمی شویم در دلیل سوم که روایات و اخبار است.

قطع (تجری/ مقام ثانیحرمت/ دلیل سوم روایات/ وقول دوم استحاله ی حرمت تجری) ۹۵/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (تجری/ مقام ثانی:حرمت/ دلیل سوم: روایات/ وقول دوم: استحاله ی حرمت تجری)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حرمت تجرّی و عمل متجرّی به بود؛ که آیا شرب خمر حرام است یا نه؟ دلیل اول و دوم را قبول نکردیم. رسیدیم به دلیل سوم.

دلیل سوم: روایات

در دلیل سوم، از روایاتی استفاده کرده اند برای اثبات حرمت تجرّی. سه روایت را بررسی می کنیم:

روایت اول: عبدالسلام بن سالم طبری

سند این روایت معتبر است.

متن روایت

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَدَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثٍ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ ع قَتَلَ ذَرَارِيَّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهِمْ فَقَالَ ع هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ وَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَ لَكِنْ ذَرَارِيُّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ ع يَرْضَوْنَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعْلِ آبَائِهِمْ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ ع مِنْكُمْ إِذَا قَامَ قَالَ يَبْدَأُ بِبَنِي شَيْبَةَ فَيُقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ لِأَنَّهُمْ سُرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.(۱)

۱- (۱) - عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲۷۳.

این روایت را از «وسائل» نقل کردم: ج۱۶، ص۱۳۸، ح۴.

تقریب استدلال

این روایت می گوید که اگر کسی راضی به فعل دیگری باشد، استحقاق عقوبت دارد. رضایت، یک امر درونی و باطنی است؛ اگر ما بر شرب خمر راضی باشیم، استحقاق عقوبت داریم. اگر کسی خودش مایعی را شرب کند که قطع دارد خمر است، به طریق اولی مستحق عقوبت است. پس فعل متجرّی به شرعاً حرام است.

مناقشه ی اول: این روایت، در خصوص قتل است

جواب داده شده به این که مورد این روایت «قتل» است و احتمال دارد که در خصوص قتل اینطور باشد که اگر راضی بشود مستحق است. اما این روایت، درباره ی سایر معاصی نیست و نمی توانیم از این روایت الغاء خصوصیت کنیم و تعمیم بدهیم به رضای به غیبت و سایر گناهان.

پاسخ: مطلق است

این مناقشه ظاهراً درست نیست؛ چون ظاهر روایت مطلق است و «قتل» هم از باب مثال ذکرشده است.

مناقشه ی دوم: خلاف مسلّمات فقهی است

عمده اشکال این روایت، این است که یک مطلبی را گفته که خلاف مسلّمات فقه است؛ که راضی به قتل، کشته می شود! درنتیجه علمش را به اهلش واگذارمی کنیم. احتمالش را هم نمی دهیم که یکی از موارد جواز قتل، رضایت به قتل باشد.

روایت دوم: هاشم

روایت بعدی، روایت هاشم است:

متن روایت

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ یُونُسَ عَنْ أَبِی هَاشِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِی النَّارِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِیهَا أَنْ یَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّهِ فِی الْجَنَّهِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِیهَا أَنْ یُطِیعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّیَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَی- قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ قَالَ عَلَی نِیَّتِهِ.(۱)

۱- (۲) - الكافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۸۵.

مجازات باید متناسب با معصیت باشد، چرا بی نهایت عذاب بکشند؟ امام می فرمایند: نیّت شان این بوده که اگر در دنیا حیات ابدی داشته باشند، تا ابد مشغول به این گناهان باشند.

این روایت هم در «وسائل» است: ج۱، ص۵۰، ح۴.

تقریب استدلال

اگر کسی نیّت گناه را داشته باشد، مستحق عقوبت الهی است. و اهل نار هم که مخلّد در عذاب هستند، نیت شان همین بوده و هر قدر هم که در دنیا بمانند، معصیت می کنند. امام می فرماید: به خاطر همین نیّت، مخلَّد فی النار هستند؛ چون معصیت شان دائمی نبوده، اما نیّت شان نیّت دائمی بوده است.

اگر نیت استحقاق آور باشد، در نظر عرف، تجری به طریق اولی استحقاق می آورد؛ چون علاوه بر نیّت، کاری که مطمئن بوده معصیت است را هم کرده است.

مناقشه ی سندی

سند این روایت، ضعیف است؛ ابوهاشم از مجاهیل است.

مناقشه ی دلالی

لکن ظاهر آیه هم چنین دلالتی ندارد.

اولاً مصادره به مطلوب است

ظاهر این روایت این است که عقاب معصیت، بر نیّت معصیت است، و ثواب طاعت، بر نیّت طاعت است؛ به عبارت دیگر مربوط به «سریره» است؛ کسانی که سریره ی حسنه دارند، جنّت ابدی دارند، و کسانی هم که سوء سریره دارند، جهنم و عذاب ابدی دارند. پس طبق این روایت، موضوع عقاب، دو چیز است: «معصیت» و «نیّت معصیت». جزءالموضوع محقق است و متجرّی نیّت معصیت داشته است، اما جزء دیگرش که «تجرّی هم معصیت است» نتیجه ی استدلال است و استفاده از آن در مقدمات استدلال، مصادره به مطلوب است.(۱)

۱- (۳) – از این پاراگراف، استاد تنها نیمه ی اول آن را فرمودند، تقریب بقیه ی استدلال و انتخاب تیتر متناسب با آن، از مقرر است.

ثانیاً معارض به آیه ی دیگری است

علاوه بر این که آیه ای هم داریم که می گوید: «اینها به خاطر اعمال و رفتارشان مخلّد در عذاب هستند.». إن شاءالله در مباحث «تعارض» خواهیم گفت که اگر روایتی خلاف ظاهر آیه باشد، حتی اگر سندش معتبر باشد حجت نیست، چه برسد به این روایت که سندش هم معتبر نبود.

روایت سوم: زیدبن علی

متن روایت

أَبِی رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْجَوْزَاءِ الْمُنَبِّهُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ فَالْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ فِی النَّارِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلَهُ.

«علی سنّهٍ» یعنی جایی که شرعاً جایز است کسی را بکشد؛ مثلاً اگر کسی به دیگری حمله کند، حق دارد که در دفاع از خودش او را بکشد، این قتل، علی سنّهٍ است.

این روایت، در «وسائل» است:ج۱۵،ص۱۴۸ ح۱

تقریب دلالت

گفته اند: وقتی اراده ی قتل، استحقاق عقوبت دارد، به طریق اولی اقدام بر قتل هم مستحق عقوبت است. مثلاً زید را از دور می بیند تیری پرتاب می کند تا او را بکشد، وقتی نزدیک می شود، می بیند زید نبوده، مجسّمه ای بوده. این شخص هم اراده ی قتل داشته و طبق این روایت، به طریق اولی باید فی النار باشد.

مناقشه ی سندی

سند این روایت، ضعیف است.

مناقشه ی دلالی: اقدام بر قتل

فهم عرفی از این روایت که می فرماید: «إذا التقی المسلمان بسیفهما»، این است که منظور از «اراده ی قتل» این نیست که: «وقتی کسی که در خانه اش نشسته اراده کرد کسی را بکشد، این اراده هم قتل است.»، بلکه مقصود اقدام بر قتل است. و متجرّی گمان می کرده اقدام بر قتل کرده، ولی فی الواقع اقدام بر قتل نکرده و درنتیجه مشمول این روایت نیست.

ص: ۲۷۷

نتیجه: عدم تمامیت روایات بر حرمت تجرّی

بنابراین از روایات نمی توانیم بفهمیم که تجرّی حرام است.

نتیجه: عدم اثبات حرمت تجرّی

با توجه به این که هر سه دسته دلیل بر قول به «حرمت» ابطال شد، پس حرمت تجرّی اثبات نشد.(۱)

قول به استحاله ی حرمت تجرّی

بعضی گفته ند: نه تنها متجرّی به حرام نیست، بلکه محال است که حرام شارع بتواند تحریمش کند.

دلیل: حرمت تجرّی قابل وصول نیست

چون اگر شارع تجرّی را تحریم کند، صغری قابل وصول به مکلف نیست؛ چون اگر آیه یا روایتی بر حرمت تجرّی بیاید، مکلف هیچ وقت خودش را مخاطب این تکلیف نمی بیند؛ چون همیشه فعلش را معصیت می بیند؛ اگر بفهمد که معصیت نیست، تجرّی نیست. و چون صغری قابل وصول نیست، پس جعلش لغو است، بنابراین جعل «حرمت» بر «تجرّی» از شارع حکیم محال است.

مناقشه

این فرمایش، درست نیست؛ زیرا

اولاً تجرّی در موارد اصل و اماره قابل وصول است

اولاًـ تجرّی منحصر به موارد «قطع» نیست، شامل اماره و اصل هم می شود؛ اگر ما خمریت مایعی را به اماره یا به استصحاب احرازکردیم، اگر این مایع را شرب کنم و فی الواقع آب باشد، این فعلم تجرّی است. اگر مولا برای تجرّی حرمت جعل کند، در اینجا به من واصل می شود و من خودم را مخاطب آن تکلیف می بینم؛ اگر اماره یا اصل مصیب باشد و این مایع فی الواقع خمر باشد، اگر تجرّی در شریعت حرام باشد، من قطع به حرمتش پیدامی کنم؛ یقین پیدامی کنم که شرب این مایع، بر من حرمت فعلی دارد؛ اگر خمر باشد از باب «شرب خمر» حرام است، و اگر خمر نباشد از باب «تجرّی» حرام است. لکن نمی دانم: «این فعلی را که خارجاً انجام می دهم، آیا از باب «شرب خمر» حرام است یا از باب «تجرّی»؟».

۱- (۴) - این پاراگراف، از مقرر است.

ثانیاً جعل حرمت تجرّی لغو نیست

ثانیـاً شارع می توانـد در موارد «قطع» هم «تجرّی» را حرام کنـد. وقتی صـغری، قابل وصول نیست، جعل چون «لغو» است محال است. مـا می توانیم فرض کنیم که وصول ممکن نباشـد اما لغو هم نباشـد؛ ما قبول داریم که وصول چنین تکلیفی محال است، ولی جعل چنین تکلیفی لغو نیست.

امکان تکلیف غافل

در بحث «غافل» بحث شده که: «آیا تکلیف غافل ممکن است یا محال است؟».

مشهور: محال است مطلقاً

مشهور فقهای ما قائل اند که تکلیف، نسبت به غافل محال است.

شهیدصدر: ممکن است اگر خصوص غافل را خطاب نکند

بعضـی مثـل مرحـوم آقـای صـدر فرمـوده انـد: تکلیـف برای غافـل را به دو نحو می توانیم جعـل کنیم؛ یـک نحو این است که تکلیفی را منحصـراً برای «غافـل» جعل کنیم و مثلاً بگوییم: «یجب علی الغافل أن یفعل کـذا»، این صورت لغو است؛ چون هیچ گاه این تکلیف به غافل نمی رسد.

اما نحو دیگر این است که شارع بگویـد: «یجب علی المکلف أن یفعل کـذا» و این مکلَّفْ اعم باشـد از غافل و غیرغافل؛ یعنی برای جامع بین غافل و غیرغافل جعل کرده است. این تکلیف، لغویت نـدارد؛ یکی از فایده هایش این است که وقتی احکام به صورت «عمومی» جعل می شود، غفلت را تقلیل می دهد؛ هر چه قانون عمومی تر باشد، غفلت را بیشتر کم می کند.

مؤید این تفصیل هم این است که احکام عقلائیه شامل غافل هم می شود؛ عبور از چراغ قرمز آیا شامل غافل می شود یا نه؟!

مختار: ممکن است مطلقاً

مـا قائل هستیم که شارع می توانـد تکلیف را حتی در خصوص «غافل» هم جعل کنـد و مثلاً بگویـد: «أیها الغافل، إفعل کـذا.»؛ فایده ی چنین تکلیفی این است که مکلفین، بیشتر حواس شان را جمع می کنند که غفلت نکنند.(۱)

۱- (۵) -این پاراگراف، از مقرر است.

تطبیق بر تجرّی

به همین نحو شارع می توانـد تجرّی به قتل را فقط به خصوص این مکلَّف متجرّی حرام کنـد؛ یعنی تجری بالاماره حرام نباشد، تجری بالاصل حرام نباشـد، فقط تجری بالقطع حرام باشـد. فقها قائل انـد که این هم شبیه همان جعل حرمت بر خصوص غافل می ماند. ما از کسانی هستیم که قائلیم این هم اشـکالی ندارد؛ چون اگر در شریعت داشته باشیم که: «التجری فی القطع حرام»، این هم لغو نیست؛ چون وقتی من قطع پیدامی کنم که این مایع خمر است، اگرچه «احتمال نفسی» نسـبت به مائیت این مایع را نمی دهم، ولی به لحـاظ «امکـان عقلی»، چنین احتمالی را می دهم. پس در صورتی که قطع من مخالف با واقع باشـد عمل من تجرّی است، و در صورتی که قطع من موافق واقع باشـد عمل من معصـیت است، لـذا می گویم: «چه قطع من موافق باشد و چه مخـالف باشـد، عمل من معصـیت است.». و این، اوقع در نفس است نسـبت به این که در یک احتمال عقلی، عمل من تجرّی و غیرمحرّم باشد، و در احتمال دیگر، معصیت باشد و عملْ محرَّم باشد.

اصولیین رفته اند روی «احتمال نفسی» لذا گفته اند محال است، ما رفته ایم روی احتمال عقلی و لذا گفتیم ممکن است، بعد به یک احتمال سوم هم رسـیدیم به نام «احتمال واقعی» که یک بیان پیچیده ای دارد. احتمال واقعی را إن شاءالله به یک مناسـبتی توضیح می دهم.

نتیجه: عدم حرمت تجرّی

پس از نقـد ادلـه ی هر دو قـول (لزوم حرمت، و عـدم امکـان حرمت)، نـتیجه این می شـود که حرمت تجرّی ممکن است ولی ثابت نشد. پس ما قائل به عدم حرمت تجرّی هستیم.(۱)

۱- (۶) - این پاراگراف، از مقرر است.

قطع – جهت ثانیه تجرّی/ مقام ثالث استحقاق عقوبت/ وجهت ثالثه اقسام قطع ۹۵/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:قطع – جهت ثانیه: تجرّی/ مقام ثالث: استحقاق عقوبت/ وجهت ثالثه: اقسام قطع

خلاصه مباحث گذشته:

در مقام اول قائل به قبح عقلی شدیم، در مقام دوم قائل به عدم حرمت شدیم. مقام سوم، بحث امروز ماست.

المقام الثالث: فی استحقاق المتجرّی للعقوبت

محل نزاع و منشأ استحقاق عقوبت

آیا متجری مستحق عقوبت هست یا نیست؟ آیا عقوبتش عقلاً قبیح است یا قبیح نیست؟ اگر عقوبتش قبیح نباشد یعنی استحقاق عقوبت دارد، و اگر عقوبتش قبیح باشد یعنی استحقاق عقوبت ندارد.

واضح است اگر کسی در مقام ثانی قائل به حرمت شرعی برای تجرّی شده باشد، قائل است که تجرّی معصیت است و متجرّی استحقاق عقوبت دارد. اما کسانی که گفته بودند: «تجرّی حرام نیست»، نمی توانند از قبح تجرّی در مقام اول، استحقاق عقوبت در مقام ثالث را نتیجه بگیرند، و همچنین نمی توانند از عدم قبح تجرّی در مقام اول عدم استحقاق عقوبت در مقام ثالث را نتیجه بگیرند. لذا بعضی در آنجا «قبح»ی شدند ولی اینجا «عدم استحقاق»ی شدند، و بالعکس: بعضی آنجا «عدم قبح»ی شدند ولی اینجا «استحقاق»ی شدند.

ملاک استحقاق عقوبت عاصی، هتک مولاست

این مسأله را با توجه به مختار خودمان بیان می کنیم: ما قائل هستیم که متجرّی عقلاً مستحق عقوبت است؛ یعنی عقوبتش عقلاً قبیح نیست. برای این که وجهش را توضیح بدهیم، باید برگردیم به تحلیل استحقاق عقوبت بر معصیت.

اختلافی نیست در این که شخص عاصی مستحق عقوبت است؛ یعنی عقوبت عاصی در قیامت قبیح نیست. معصیت چه خصوصیتی دارد که عاصی را مستحق عقوبت کرده و گفته ایم که: «عقوبت شخص عاصی قبیح نیست»؟

ص: ۲۸۱

در موالی عرفیه، ملاک استحقاق عقوبت عاصی این است که معصیت مولا، هم هتک مولاست و هم باعث متضررشدن و ناراحت شدن مولا می شود. ولی خداوند همانطور که قبلاً هم گفته ایم، ذرّه ای متضرّر یا منتفع یا ناراحت نمی شود؛ معصیت عباد، اثری در خداوند ندارد. پس چرا قبیح است؟ معصیت خداوند فقط به خاطر یک نکته باعث استحقاق عقوبت است؛ و آن، هتک حرمت مولاست. یعنی عقوبت هتاک در نظر عقل قبیح نیست.

هتک، باعث استحقاق عقوبت می شود، ولی حرام نیست؛ اگر هتک هم از عناوین محرِّمه باشد، پس کسی که معصیت کرده و مثلاً شرب خمر کرده، دو حرام مرتکب شده: شرب خمر، و هتک. و اگر هتک حرام باشد، پس همین هتکِ در ضمن شرب خمر هم حرام است و یک هتکی در ضمنش هست، هکذا یتسلسل.

تجرّی هم هتک است

تجری هتک هست یا نیست؟ اگر بگویید: «تجری هتک نیست»، پس اختلاف ما در مقام اول است. اگر قبول کنید یا تسلّم کنید که: «هتک است»، پس چون هتاک مستحق عقوبت است، متجرّی هم مستحق عقوبت است. لذا ما که در مقام اول قائل به هتک بودن تجرّی شدیم، چون ملاک استحقاق عقوبت «هتک» است، پس در مقام ثالث قائل شده ایم که متجرّی مستحق عقوبت است.

بنابراین اگر کسی مرجعش گفت: «حلق لحیه بنا بر احتیاط واجب جایز نیست» یعنی فتوا نداد، اگر بدون رجوع به مرجع دیگری حلق لحیه کند و فی علم الله هم حلق لحیه جایز باشد، مستحق عقوبت است به خاطر تجرّی و هتک.

نمی داند: «ظهر جمعه آیا نمازظهر واجب است یا نمازجمعه؟»، چون راحت تر این است که به نمازجمعه نرود، نمازظهر می خواند. حتی اگر فی علم الله هم همینطور باشد، این شخص در روز قیامت مستحق عقوبت است ولو مخالفت با تکلیف واقعی نکرده است.

شک کرده: «قبله کدام طرف است؟»، به یک طرف نمازخواند، اگر درست هم نمازخوانده باشد و واقعاً رو به قبله بوده، چون متجرّی است، پس مستحق عقوبت است.

در همه ی مواردی که مردم احتیاط نمی کنند، همینطور است.

اشکال: فرق است بین این موارد با موارد دیگر؛ در موارد دیگر مکلف قطع به هتک دارد؛ چون قطع دارد که دارد معصیت می کند، به خلاف اینجا.

پاسخ حسین مهدوی: استاد در جلسه ی گذشته گفتند که فرقی بین مخالفت با قطع» و «مخالفت با اماره یا اصل» نیست؛ هر دو از باب «مخالفت با حجت» تجرّی است.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث، و بهذا ینتهی الکلام فی الجهه الثانیه.

واردمی شویم در جهت سوم.

جهت ثالثه: فی أقسام القطع

تقسیم اول: طریقی و موضوعی

اولین تقسیمی که برای قطع گفته اند، طریقی و موضوعی است.

مقدمه

منشأ این تقسیم

علمای اصول یک بحثی را مطرح کرده اند که: «آیا اماره و اصل می تواند قائم مقام قطع بشود یا نه؟» برای ورود به این بحث، قطع را تقسیم کرده اند به طریقی و موضوعی. بعد این بحث را مطرح کرده اند که: «اماره جایگزین کدام قسم می تواند بشود؟».

جعل و مجعول

قبل از این که وارد بحث «اقسام» بشوم، یک مقدمه ای را عرض کنم؛ علما گفته اند: یک تکلیف یا حکم کلی داریم، و یک تکلیف یا حکم جزئی داریم. اسم حکم کلی را گذاشته اند: «جعل»، و اسم حکم یا تکلیف جزئی را گذاشته اند: «مجعول» یا «حکم فعلی». وجوب الحج علی المکلف، حکم کلی یا جعل است. وجوب الحج علی زید، حکم جزئی یا مجعول یا تکلیف فعلی است.

تنجّز یک تکلیف، منوط به دو قطع است

مفروغ عنـه اسـت که قطـع، حجت و منجّز است؛ یعنی اگر قطع تعلـق گرفت به تکلیـف جزئی و مجعـول، آن تکلیـف فعلی به برکت این قطع منجَّز می شود. اما اگر قطع تعلق بگیرد به جعل، منجز نیست. قطع بایـد به تکلیف جزئی و مجعول تعلق بگیرد تا منجِّز باشد.

قطع به تکلیف فعلی و مجعول، دائماً متولد از دو قطع است؛ قطع به جعل، و قطع به موضوع. فقط از همین دو قطع است که قطع سوم متولدمی شود. من اگر قطع پیداکنم به وجوب حج بر مستطیع و ثانیاً قطع پیداکنم که من مستطیع هستم، بلافاصله وجوب حج بر من فعلی می شود.

تعریف قطع طریقی و موضوعی

قطع طریقی

قطع طریقی، یعنی قطعی که شـارع آن را در موضوع حکمش اخـذنکرده است. یعنی هر جـا شـارع قطع را در موضوع مجعول اخـذنکرده باشد، قطع یک مکلف نسبت به آن مجعول، طریقی است. مثلاً شارع حج را بر مکلف مستطیع واجب کرده است؛ پس وجوب حـج بر کسـی فعلی می شود که مکلف باشـد و مسـتطیع باشد. مکلف، یعنی عاقل بالغ قادر ملتفت. اما این مکلف آیا باید قطع به چیز دیگری هم داشـته باشد؟ نه. اگر برای زید قطع پیدابشود که حج بر او واجب شده، این قطعش قطع طریقی است؛ یعنی در فعلیت این تکلیف، هیچ نقشی ندارد.

قطع موضوعی

در مقابـل، «قطع موضوعی» یعنی شـارع قطع به یـک امری را در موضوع یـک تکلیف فعلی یـا حکم فعلی اخـذکرده است، به نحوی که اگر قطعش زائـل بشود، تکلیف از فعلیت خـارج می شود؛ مثلاً شارع بگویـد: «إذا قطعتَ بحیاه ولـدك فیجب علیك التصـدّق». زیـد قطع دارد که ولـدش زنده است و قطع پیدامی کند که صدقه بر او واجب است، پس دو تا قطع دارد. قطعش به وجوب تصدّق، قطع طریقی است. اما قطعش به حیات ولد، موضوعی است؛ چون همین که قطعش از بین برود، وجوب تصدق از بین می رود؛ چون شارع آن را در موضوع تکلیف جزئی اخذ و اعتبارکرده است.

ص: ۲۸۴

بـا این توجه، اکثر قطع هـای ما طریقی است؛ مثلاً من قطع دارم به وجوب نمازظهر بر خودم. در شـریعت، مواردی را داریم که شارع قطع را موضوع قرارداده است؛ برای مثال گفته شده: افتاء بر کسی جایز است که قاطع به حکم الهی است، قضاء بر قاضی وقتی جایز است که قاطع باشد. مواردی هست که «قطع» موضوع حکم شرعی قرارگرفته است.

خلاصه

اگر قطع در فعلی شـدن تکلیف نقش داشـته باشد، قطع موضوعی است. و اگر در فعلی شدن تکلیف نقشـی نداشـته باشد، قطع طریقی است.

در اینجـا بمناسـبتْ فقها واردشـده انـد در قطع طریقی و قطع موضوعی. خود این تقسـیم، هنوز ناتمام است، ادامه ی بحث برای شنبه إن شاءالله.

مقسم قطع طریقی و موضوعی(۱)

این که قطع را تقسـیم می کنیم به طریقی و موضوعی، فقـط یـا دربـاره ی قطع به جعـل و حکم کلی است، یا درباره ی قطع به موضوع مجعول است. سایر قطع ها را تقسیم نمی کنیم به طریقی و موضوعی. پس قطع در غیر تکالیف (مثلاً قطع دارم که الآن روز است)، معنی نـدارد که به طریقی و موضـوعی تقسـیم بشـود. و همچنین قطـع در تکـالیف نیز اگر قطع به جعـل یـا موضوع مجعول نباشـد، تقسـیم به طریقی و موضوعی نمی شود؛ مثلاًـ اگر قطع به وجوب نمـازظهر دخیل در موضوع نمازعصـر نباشـد، معنی ندارد بگوییم: «قطع به وجوب نمازظهر، در تکلیف وجوب نمازعصر آیا قطع طریقی است یا موضوعی؟».

شایـد هم بتوان گفت: مقسم، فقـط قطع به موضوع مجعول است. آن جـایی هم که قطع به جعل را در موضوع مجعول قرارداده ایم، درواقع قطع به موضوع مجعول را تقسیم به طریقی و موضوعی کرده ایم.

۱- (۱) - مطالب ذیل این عنوان را استاد نفرمودند، حاصل مباحثه ی خودمان در خارج از کلاس است. مقرر.

قطع (اقسام قطع / طریقی و موضوعی / اقسام قطع موضوعی و قیام اماره و اصل) ۹۵/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (اقسام قطع / طریقی و موضوعی / اقسام قطع موضوعی و قیام اماره و اصل)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم که قطع را تقسیم کرده اند به موضوعی و طریقی. قطع طریقی، عبارت است از آن قطعی که در موضوع حکم شرعی اخذنشده؛ مثل این که من قطع دارم به این که این دیوار زردرنگ است. این قطع، طریقی است؛ یعنی در موضوع حکم شرعی اخذنشده است. موضوع حکم، آن چیزی است که فعلیت حکم، منوط به فعلیت آن است.

در مقابل، قطع موضوعی عبارت است از: قطعی که شارع در موضوع حکم شرع اخذکرده. مثلًا اگر فرموده باشد: «إذا قطعت بحیاه الولد فتصدق»: قطع من به حیات ولد، موضوعی است؛ چون در موضوع حکم (وجوب تصدّق) اخذشده است.

هر قطعی، یا موضوعی است یا طریقی

هر قطعی، یا موضوعی است یا طریقی، علی سبیل منع الخلوّ؛ به این معنا که از هر دو خالی نیست، اما اشکالی ندارد که یک قطعی هر دو باشد. اما اگر قطعی، هم موضوعی بود و هم طریقی، طریقیتش به لحاظ یک حکم است و موضوعیتش به لحاظ حکم دیگر. مثلًا اگر مولا گفت: «إذا قطعت بحرمه شیء، فتصدّق.»، من اگر قطع به حرمت شرب این مایع پیداکردم، این قطع من، نسبت به حرمت شرب، طریقی و منجِّز است، و نسبت به «وجوب تصدق» موضوعی و غیرمنجِّز است.

پس قطع، تارتاً فقط موضوعی است، تارتاً فقط طریقی است، و تارتاً هم موضوعی است به لحاظ یک حکم، و هم طریقی است به لحاظ حکم دیگر.

ص: ۲۸۶

این مقدمه، برای ورود به جهت سوم (اقسام قطع) بود. در این جهت، در مقاماتی بحث می کنیم.

المقام الأول: فی أقسام القطع الموضوعی

تقسیم اول: موضوعی و طریقی

مرحوم شیخ فرموده بودند که قطع موضوعی، بر دو قسم است: قطع موضوعی صفتی، و قطع موضوعی طریقی.

بنابراین اگر شارع قطع را در موضوع حکم شرعی قرارداد، از چه حیثی موضوع قرارداده است؟ وقتی مولا ـ قطع را موضوح حکم شرعی قرارمی دهد، تارتاً چون کیف نفسانی است موضوع قرارش می دهد، و تارتاً چون طریق و کاشف از واقع است

موضوع قرارش می دهـد. شارع اگر قطع را از آن جهت که کیف نفسانی است موضوع حکم شـرعی قراردهـد، قطع موضوعی صفتی است، و اگر از آن جهت که طریق و کاشف از واقع است موضوع قرارش دهد، قطع موضوعی طریقی است.

تقسیم دوم: تمام الموضوع و جزءالموضوع

مرحوم آخوند تقسیم دومی را به این تقسیم اضافه کرده و نتیجه اش این می شود که اقسام قطع موضوعی، به جای دو تا، چهار تـا می شـود. شـیخ فرمود: قطع موضوعی، دو قسم است: قطع موضوعی صـفتی و قطع موضوعی طریقی. مرحوم آخونـد تقسـیم دومی وارد کرد و فرمود: هر یک از این دو قسم، خودش دو قسم می شود:

قسم اول این است که تمـام موضوع فقـط «قطع» است و «واقع» هیـچ دخـالتی در موضوع نـدارد؛ مثلاًـ فرموده: «إذا قطعتَ بحیاه الولـد، فتصـدّق.»؛ تمـام الموضوع برای وجوب تصـدق، قطع به حیات ولـد است، چه ولـد زنـده باشـد، و چه سال های سال از مرگش گذشته باشد.

قسـم دوم این است که قطع، جزءالموضـوع است، و جزء دیگر موضـوع، متعلَّق قطع است. مثلاًـ مولاـ گفت: «إذا قطعتَ بحیـاه الولـد، فیجب علیـک التصـدق»؛ موضوع وجوب تصـدق، صـرف قطع به حیات نیست؛ مرکب از دو جزء است: حیات الولـد، و قطع به این حیات. لذا اگر بچه حیات داشـته باشد ولی من قطع نداشته باشم، تصدّق واجب نیست. اگر من قطع داشته باشم ولی ولد حیات نداشته باشد، باز هم تصدّق واجب نیست. هر دو معاً باید باشد تا تصدّق بر من واجب بشود.

پس در قسم دوم، قطع موضوعیت دارد اما جزءالموضوع است. به خلاف قسم اول، که قطع به نحو تمام الموضوع موضوعیت دارد.

پس مجموع اقسام چهار قسم می شود: قطع موضوعی صفتی به نحو تمام الموضوع، قطع موضوعی صفتی به نحو جزءالموضوع، قطع موضوعی طریقی به نحو تمام الموضوع، و قطع موضوعی طریقی به نحو جزءالموضوع. و مراد از جزءالموضوع، متعلَّق قطع است.

مراد از صفتیت و طریقیت

تا اینجا با اقسام قطع موضوعی آشنا شدیم، این نکته باقی می ماند که «صفتیت» و «طریقیت» در کلمات مرحوم شیخ و مرحوم آخوند دقیقاً به چه معناست.

مقدمه: تمام مخلوقات کثرت واقعی دارند

قبل از توضیح این دو اصطلاح، یک مقدمه را باید توضیح بدهم. در موجودات، جهات و حیثیات متکثّر و متعددی هست.

حتی حکما قائلند که در ابسط موجودات که حق تعالی باشد، حیثیات عدیده هست؛ لذا برای خداوند می توانید صفات مختلفی مثل خالق و رحمان و رحیم بیاورید. اگر در خداوند این جهات کثیره نباشد، پس چطور می توانید این صفات را به او نسبت دهید؟! اما این جهات کثیره در حق تعالی «اعتباری» است(۱) ، ولی در سایر موجودات «واقعی» است. البته لازم نیست که در سایر موجودات، جهت اعتباری نباشد، اما جهت واقعی را همه ی موجودات دارند. جهات کثیره ی واجب تعالی فقط واقعی است، اما جهات کثیره ی موجودات دیگر، یا واقعی است یا اعتباری. در زید، علم که عرض است غیر از قدرت است که عرض است، وقتی این دو موجود متحدبشود، زید این دو جهت را پیدامی کند، لذا به این دو جهت، جهات کثیره ی واقعی می گوییم.(۲)

ص: ۲۸۸

۱- (۱) - «اعتباری» در فلسفه سه اصطلاح دارد؛ اینجا منظورمان این است که ساخته ذهن ماست، ربطی به «اعتباری» در علم «اصول» ندارد.

۲- (۲) - در پرانتز بگویم که ما با این فرمایش حکما موافق نیستیم و تمام جهات کثرت در خداوند را واقعی می دانیم، الا این که فرق «جهات کثرت» در خداوند با سایر موجودات، در این است که جهات کثرت، تارتاً واقعی است، و تارتاً منشأش حقیقی است؛ یعنی ما تارتاً جهات کثیره ای را از یک شیء داریم بدون این که موجودات کثیره ای داشته باشیم، اما تارتاً جهات کثیره برمی گردد به موجودات کثیره. مثلاً خداوند عالم است و قادر است، جهت علم خداوند باعث شده که متّصف بشود به «عالم» و جهت قدرت خداوند باعث شده که متّصف بشود به «قادر»، آیا ما در خداوند موجودات دیگری داریم؟ یعنی آیا موجودی با موجود دیگری اتّحاد در وجود پیداکرده که خداوند قادر و عالم شده؟ نه؛ در فلسفه قدرت خدا عین علم خداست، و علم

خـدا عین قـدرت خـداست. اما کثرت در زیـد (نسـبت به علم و قدرت) واقعی است، ولی منشأش موجودات کثیره است؛ ما در اینجـا سه موجود داریم که بـاعث این کثرت شـده: زیـد و علم و قـدرت. اما در خداونـد اینچنین نیست؛ در خداونـد، اتحاد در وجود را نـداریم، امـا این دو جهت که «عـالم است» و «قادر است» امر واقعی است؛ هیـچ ارتباطی به ذهن ما نـدارد؛ ولو در این دنیا هیچ ذهنی هم نباشد، خداوند دو جهت علم و قدرت را دارد، ولو در خارج دو موجود نداریم.

پس همه ی موجودات، کثرت واقعی دارند. لکن پاره ای از این جهات واقعی، در تمام موجودات به جز حق تعالی برمی گردد به امور حقیقی؛ یعنی ما موجودات کثیره و عدیده داریم.

فرق بین جهت صفتیت و کاشفیت

حالا که این مقدمه روشن شد، برگردیم به مثال «قطع»؛ قطع هم یکی از موجودات این عالم است؛ قطع، یک عرضی است که متقوّم به نفس ماست.

یکی از جهات کثیره ی قطع، این است که به نفس ما طمأنینه و آرامش می دهد و ما را از گرفتگیِ شک خارج می کند. یکی دیگر از جهات قطع، کاشفیت است. فرق بین آینه و دیوار این است که دیوار چیزی به ما نشان نمی دهد، ولی آینه تصاویر اشیاء را به ما نشان می دهد. وزان قطع، وزان آینه است، نه وزان دیوار. پس یکی از جهات قطع، صفتیت است که بر نفس عارض می شود و باعث طمأنینه می شود، و یکی هم جهت ارائه و کاشفیت است.

دو احتمال در مراد از کاشفیت

کاشفیتی که اینجا می گویند، به یکی از دو معنا می تواند باشد:

۱- نشان دادن واقع

اگر مرادشان از «کاشفیت قطع» این است که واقع را نشان می دهد، یعنی قابلیت نشان دادن واقع را دارد؛ چون قطع بر دو قسم است: قطع مصیب و قطع غیرمصیب. این تعریف نمی خواهد بگوید: «قطع غیرمصیب، حقیقتاً قطع نیست.»، پس مرادشان از نشان دادن، قابلیت نشان دادن است. پس «کاشفیت قطع» به این معناست که قطع قابلیت دارد واقع را نشان بدهد.

۲- حکایت و مرآتیت

احتمال دیگری که در مرادشان است، حکایت و مرآتیت است؛ قطع دائماً مرآت است، الا این که تصویر آینه تارتاً منطبق بر صاحب تصویر است و اگر کسی قدش دو متر است آینه هم همین را نشان می دهد، و تارتاً منطبق بر صاحب تصویر نیست و تصویر را بزرگ تر یا کوچک تر می کند. قطع دقیقاً همین حالت را دارد؛ گاهی منطبق بر واقع است، و گاهی منطبق بر واقع نیست.

مراد معنای دوم است

ما هر وقت می گوییم: «کاشفیت»، مرادمان این معنای دوم است؛ مرآتیت و حکایت، چه منطبق بر خارج باشد و چه نباشد.

پس چهار قسم قطع موضوعی داریم

پس معنای «قطع موضوعی صفتی» این است که اگر شارع مقدس قطع را موضوع حکمش قراربدهد، به این خاطر بوده که قطع چنین صفتی دارد که ایجاد طمأنینه و آرامش می کرده؛ اگر این صفت را نداشت، اصلاً قطع را موضوع قرارنمی داد. ولی گاهی شارع مقدس «قطع» را به خاطر ویژگی «مرآتیت» موضوع حکمش قرارداده و آن جهت «صفتیت» اصلاً برایش مهم نیست؛ مثلاًـ فرموده: «إذا قطعت بحکمٍ فیجوز لک الإفتاء»، اینجا حیثیت «صفتیت» قطع اصلاً مهم نیست، مهم همان صفت «مرآتیت» است.

پس قطع موضوعی، این اقسام چهارگانه را به خودش می گیرد؛ یا به نحو صفتیت برای شارع مهم است یا به نحو طریقیت، و هر یک از این دو، یا به نحو تمام الموضوع است یا به نحو جزءالموضوع.(1)

المقام الثانی: فی قیام الإماره و الأصل مقام القطع الموضوعی

مراد از «اماره» آن چیزی است که شارع آن را حجت قرارداده. مراد از «اصل» همان اصل عملی است که در فرض عدم وجود قطع و اماره به آن رجوع می کنیم، چه اصل عقلی و چه شرعی، چه معذِّر و چه منجِّز.

سؤال محل نزاع

قطع طریقی، حجت است و منجِّز. در مواردی که قطع نداریم ولی اماره (مثل خبر ثقه) یا اصل (مثل برائت) داریم، در این موارد آیا اماره یا اصل نقش آن قطع را بازی می کند یا نه؟

۱- (۳) - در بعضی حواشی به مرحوم آخوند اشکال شده که چهار قسم ممکن نیست، شاید این فرمایش استاد در پاسخ به آن اشکال است. مقرر.

در قطع طریقی

در قطع طریقی هیچ نزاعی نیست که اماره و اصل قائم مقام قطع می شود؛ یعنی همانطور که قطع حجت است، اماره و اصل هم نسبت به آن تکلیف فعلی حجت است.

شبهه ی برائت عقلیه

إنما الکلام و تمام الکلام، در شبهه ای است که اینجا مطرح شده. و این شبهه، مبتنی بر تناقضی است که در کلمات علما پیداشده. از طرفی مشهور علمای اصول معتقد به «قبح عقاب بلابیان» شده اند؛ یعنی خداوند اگر من را در مخالفت با تکلیف غیرمعلوم عقاب کند، قبیح است. از طرف دیگر قائلند که اماره و اصول قائم مقام قطع طریقی می شود؛ یعنی اگر اماره ای بر تکلیف قائم شد و مثلاً ـ خبرثقه گفت: «این مایع نجس است.» ولی من شربش کردم و درواقع نجس بود، این اماره قائم مقام قطع می شود و عقوبت من قبیح نیست. آن قاعده که «عقوبت بر تکلیف غیرمعلوم، قبیح است.» با این که «اگر خبر ثقه قائم بشود، قبیح نیست.» با هم نمی سازد؛ عقوبت بر تکلیف غیرمعلوم، یا قبیح است یا قبیح نیست؛ اگر قبیح نیست، پس برائت عقلیه را قبول نداریم. اگر قبیح است، پس چطور می گویند: «مخالفت تکلیف غیرمعلومی که اماره یا اصل بر آن قائم شده قبیح نیست.»؟! پس یا باید برائت عقلی را قبول کنیم و دست از قائم مقامیت اماره و اصل به جای قطع طریقی برداریم، یا قائم مقامیت اماره و اصل را قبول کنیم و دست از برائت عقلیه برداریم. این تهافت را چطور حل می کنیم؟

قطع (جهت ثالثه اقسام قطع / قیام اماره و اصل مقام قطع طریقی) ۹۵/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت ثالثه: اقسام قطع / قیام اماره و اصل مقام قطع طریقی)

ص: ۲۹۱

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اقسام قطع بود؛ گفتیم: قطع، یا طریقی است و در موضوع حکم شرعی اخذنشده، یا موضوعی است و در موضوع حکم شرعی اخذشده. گفتیم که این مبحث را باید در مقاماتی بحث کنیم، از مقام اول که در «اقسام قطع موضوعی» بود فارغ شدیم، در مقام دوم گفتیم: «آیا اماره و اصل جایگزین قطع می شود؟». گفتیم که: خلافی نیست در این که اماره و اصل، جایگزین قطع طریقی می شود، چه آن اماره یا اصل، منجِّز باشد و چه معذِّر.

بعد به یک اشکالی اشاره کردیم؛ اماره و اصلی داریم که منجِّز است مثلاً استصحاب می گوید: «این آب نجس است»، اگر من این آب را شرب کردم و درواقع نجس بود، مستحق عقوبت هستم؛ حرمت فعلی این شرب را خبرثقه یا استصحاب بر من منجَّز کرد. اشکال این است که مشهور بین علما کالاتفاق، قاعده ی «قبح عقاب بلابیان» را قبول دارند؛ مفاد این قاعده این است که اگر خداوند عالم، من را بر تکلیف فعلی عقوبت کند درصورتی که نسبت به تکلیف فعلی بیان و علم نباشد، مؤاخذه

و عقوبت الهی قبیح است. من آبی را شرب کردم که خبرثقه یا استصحاب می گفت: «نجس است»، من به حرمت شرب این مایع علم نداشتم، فقط خبرثقه یا استصحاب داشتم. پس، از طرفی عقاب بلاعلم قبیح است، از طرفی می گویند: «این اماره و استصحاب منجِّز است و عقابت قبیح نیست»، چگونه می توان بین این دو جمع کرد؟ این، اشکالی بوده که از زمان شیخ مطرح بوده و سعی کرده اند به آن جواب بدهند، به چهار جواب در مسأله اشاره می کنم بعد وارد تحقیق در مسأله بشویم.

ص: ۲۹۲

جواب اول: مسلک جعل

جواب اول از مرحوم آخوند است، از مرحوم آقای صدر نقل می کنم. اما قطع نظر از نقل آقای صدر، این جواب ها از این بزرگان معروف است، آدرس را برای این می دهم که بتوانید مراجعه کنید.

مرحوم آخوند فرموده: اگر ما بودیم و قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» همین را می گفتیم، ولکن شارع مقدس برای اماره و اصل «حجیت» جعل کرده است. پس درست است که ما در مورد اماره و استصحاب بیان نداریم، اما منجِّز جعلی داریم، به جعل خود شارع. بعد از این که شارع اماره و اصل را حجت کرد، اینها واقعاً منجِّز هستند.(۱)

سؤال: آیا قاعده ی عقلی تخصیص خورده؟

پاسخ: قاعده ی عقلی تخصیص نخورده است؛ منجزیتی که نداشته را شارع برایش جعل کرده است.

دیگران اشکال کرده اند که «منجِّزیت» امر واقعی است و قابل جعل نیست، مثل ملکیت و زوجیت و طهارت و ریاست نیست که قابل جعل باشد.

۱- (۱) - البته مرحوم آخوند در جانشینی اماره و اصل به جای «قطع طریقی» اشاره ای به این مسلک نمی کنند، بلکه در جانشینی به جای «قطع موضوعی صفتی» این مبنا را اتخاذکرده اند: «لا ریب فی قیام الطرق و الأمارات المعتبره بدلیل حجیتها و اعتبارها مقام هذا القسم کما لا ریب فی عدم قیامها بمجرد ذلک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیه من تلک الأقسام بل لا بد من دلیل آخر علی التنزیل فإن قضیه الحجیه و الاعتبار ترتیب ما للقطع بما هو حجه من الآثار لا له بما هو صفه و موضوع ضروره أنه کذلک یکون کسائر الموضوعات و الصفات.» کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۲۶۳ مقرر.

این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نیست؛ برخی امور واقعی، در طول جعل است؛ مثل مالیت یک قطعه اسکناس.

جواب دوم: مسلک تنزیل

جواب دوم از مرحوم شیخ است؛ مسلک ایشان، مسلک تنزیل است، نه مسلک جعل. مسلک تنزیل این است که اگر ثقه ای گفت که: «شرب این مایع بر تو حرام است.»، مؤدّای این اماره حرمت شرب این مایع است؛ شارع گفته: «المؤدّی بمنزله الواقع» و مؤدّای اماره را نازل منزله ی واقع جعل کرده است و ما علم به واقع تنزیلی داریم و. پس کلام شیخ، کلام دقیقی است؛ مؤدای اماره، تنزیل واقع شده است. بعد از این که ثقه گفت: «شرب این آب حرام است» و شارع مؤدایش را به منزله ی واقع قرارداد، من نسبت به حکم واقعی علم ندارم، اما نسبت به واقع تنزیلی علم دارم؛ او می گوید: «عقابِ بلاعلمٍ قبیح است»، من اگرچه به واقع واقعی علم ندارم، ولی به واقع تنزیلی علم وجدانی دارم. و قاعده ی «قبح عقاب بلابیان» گفته: «عقاب بلاعلم قبیح است»، فرقی نمی کند که علم تان به تکلیف واقعی باشد یا به تکلیف تنزیلی باشد.(۱)

جواب سوم: مسلک اعتبار

جواب سوم، از مدرسه ی مرحوم میرزا (یعنی میرزا و شاگردان ایشان) است. مسلک شیخ جعل بود، مسلک آخوند تنزیل بود، مسلک میرزا اعتبار است؛ شارع اماره و اصل را اعتبار می کند به عنوان علم، و شارع گفته: «تو علم داری»؛ با خودت تعبداً به مثابه ی کسی برخوردکن که علم دارد، پس مشمول قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» که می گوید: «عقاب بلا علم» قبیح است نمی شوی. کأنه یک نحوه حکومت قائل شده.(۲)

۱- (۲) - و أخری یبین المدعی بلسان الورود و ان موضوع القاعده هو البیان الأعم من الظاهری أو الواقعی. و إن شئت قلت: الأعم من العلم الوجدانی و التعبدی فیجعل العلمیه للأماره یتحقق فرد من هذا الجامع حقیقه. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۷۵و۷۶.

۲- (۳) - فقد یجاب علی الشبهه بجواب مبتن علی تصورات مدرسه المحقق النائینی (قده) و ذلک بأن یقال: ان البیان المأخوذ عدمه موضوعا فی قاعده قبح العقاب بلا بیان قد تم و وجد بقیام الأماره لأن دلیل الحجیه قد جعل الأماره علما و بیانا. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۷۴.

سؤال: چه فرقی با «جعل» دارد؟

پاسخ: فرقش با جعل: جعل، امر تکوینی است. اعتبار، صرفاً یک اعتبار است.

إن شاءالله در «جمع بین حکم ظاهری با واقعی» هم این مباحث تکرارمی شود.

اشکالی مشترک بر این سه جواب

یک اشکال مشترک بر این سه وجه هست؛ که شما با جعل یا تنزیل یا اعتبار، نمی توانید واقع را عوض کنید؛ فرض این است که قاعده ی عقلی می گوید: «اگر شما به تکلیف واقعی علم نداشته باشید، قبیح است که خداوند شما را به جهنم ببرد.»، اگر من به حرمت تنزیلی علم دارم ولی به حرمت واقعی علم ندارم، جناب شیخ! من به حرمت واقعی علم ندارم پس همچنان مشمول آن قاعده هستم! جناب آخوند! شما که می گویید: «جعل منجِّزیت می کندم، من تا علم به حرمت فعلی نداشته باشم، عقابم قبیح است. جناب میرزا! مگر «اعتبار» واقع را عوض می کند؟! شیئی که علت نیست، آیا علت می شود؟! کسی که خدا نیست اگر خودش را اعتبارکند که خداست، خدا می شود؟! این قاعده می گوید: «عقاب بر تکلیف فعلی ای که مکلف به آن علم ندارد، قبیح است.»، و منظور «علم به واقع» است، و شما این را توجیه نکردید! بنابراین این اجوبه، به درد کار ما نمی خورد، باید سراغ جواب دیگری برویم.(۱)

ص: ۲۹۵

۱- (۴) - شهیدصدر هم این اشکال مشترک را فرموده: «علی أی حال سواء قرر المدعی به أو بالبیان المتقدم یرد علیه بأن هذا لیس علاجا لروح الإشکال و انما یتناول السطح الظاهری و الصیاغی للمسأله لیس إلاـ فان کون المجعول فی باب الأماره الطریقیه و العلمیه أولا مجرد تعابیر صیاغیه لفظیه لا یغیر جوهر الحکم الظاهری المجعول شیئا، و لا یمکن أن یکون مجرد هذا التعبیر و الاعتبار سببا لارتفاع المناقضه مع الحکم العقلی بقبح العقاب بلا بیان بل لا بد من التفتیش عن نکته ثبوتیه فی نفس الحکم الظاهری المجعول لرفع التناقض حتی لو لم یکن الجعل بلسان جعل الطریقیه و العلمیه، کما هو کذلک فی موارد الأصول العملیه الشرعیه غیر التنزیلیه کأصاله الاشتغال الشرعیه مثلا فانه لا إشکال عند أحد فی انه علی تقدیر جعله فی مورد تکون مقدمه علی البراءه العقلیه أیضا.». بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۷۵.

حاج آقا حسین مهدوی: یک طرف تعارض معنای منجزیت اماره و اصل بود، و طرف دیگرش قاعده ی قبح عقاب بلا بیان بود. شما با این سه جواب، در دلیل حجیت اماره و اصل دستکاری کردید و گفتید که مثلاً مقصود از «علم» علم تعبدی است، ولی باید قاعده را هم دستکاری کنید و بگویید: منظور از «بیان» اعم از «علم وجدانی» و «علم تعبدی» است.

جواب چهارم: تصرّف در معنای «بیان»

جواب چهارم، از مرحوم آقاضیاء و مرحوم آقای صدر است، لکن با دو بیان متفاوت. جواب آقاضیاء: مباحث: ج۱ص۳۵۰، صدر بحوث ج۴ص۷۵ این اقوالی که نقل کردم، در آنجا آمده. این دو بزرگوار در این قاعده تصرف کرده اند؛ «قبح عقاب بلابیان» را توضیحی داده اند که این اشکال برطرف بشود. و یک بیانی ارائه داده اند که طبق آن بیان، این قاعده، دیگر قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» نیست، قاعده ی دیگری است. و این را مختار خودشان قرارداده اند در جمع بین حکم واقعی و ظاهری. دقت بفرمایید؛ جواب اینها را در جمع بین حکم واقعی و ظاهری مطرح می کنیم.(۱)

۱- (۵) - فالصحیح فی العلاج أن یقال: انه لو تنزلنا عن إنکار قاعده قبح العقاب بلا بیان و سلمنا بها فلا بد و أن لا نسلم بها علی إطلاقها بل فی قسم مخصوص من الأحکام و هو الحکم المشکوک الّذی لا یعلم بأنه علی تقدیر ثبوته فالمولی لا یرضی بتفویته حتی من الشاک لمزید اهتمامه به کما فی مورد احتمال هلاک المولی نفسه مثلا، و اما الحکم الشرعی المشکوک الّذی یعلم فی مورده بأنه علی تقدیر ثبوته فالمولی لا- یرضی بتفویته فالعقل لا یحکم بقبح العقاب بل یحکم بالعقاب علی تقدیر التفویت، کما یشهد بذلک مراجعه حکم العقلاء فی مورد المثال المذکور، و دلیل الحکم الظاهری المنجز یکون بحسب الحقیقه دالا- علی ان التکلیف فی مورده من هذا القسم فیرتفع موضوع القاعده العقلیه لا- محاله. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۷۵.

حاج آقا حسین مهدوی: سه جواب اول می خواستند دلیل حجیت اماره و اصل را دستکاری کنند تا مطابق با قاعده ی «قبح عقاب بلاعلم» بشود، شهیدصدر و آقاضیاء باهوش تر بودند و گفتند: اینطوری اشکال را جواب نداده ایم؛ چون باز هم باید در جانب آن قاعده تصرف کنیم و بگوییم: «منظور از بیان، اعم از علم وجدانی و تعبدی است. پس درنهایت ناچاریم که این قاعده را دستکاری کنیم، و اگر این قاعده را دستکاری کنیم و بگوییم: «مقصود، اعم از بیان واقعی و ظاهری است.»، دیگر نیازی نیست در دلیل حجیت امارات و اصول دستکاری کنیم.

اشکال به جواب چهارم: اشکال را جواب نداده اند

با جواب این دو بزرگوار موافق نیستم، ولی اگر فرض کنیم که این جواب درست باشد، این، دفع اشکال نیست، تسلیم به اشکال است؛ پاک کردن صورت مسأله است. پس این جواب هم تمام نیست؛ چون اشکال را جواب نداده اند؛ اشکال این بود که قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» به معنی «قبح عقاب بلاعلم» است. شما اگر این بیان را عوض کردید و مثلاً گفتید: «مراد از بیان، حجت است.» یا گفتید: «مراد از بیان، منجّز است.»، این معنایش این است که شما اشکال را درباره ی قاعده ی «قبح عقاب بلابیان» به معنای «قبح عقاب بلاعلم» قبول کرده اید؛ چون اشکال، با این پیش فرض است که «بیان» به معنای «علم» باشد. اشکال، این است که مشهور، هم قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» به معنای «قبح عقاب بلاع» را قبول دارد و هم «منجزیت اماره و اصل و مستحقیت عقاب» را قبول دارد. اینها چطور با هم جمع می شود؟!

جواب پنجم: تصرّف در متعلَّق علم

جواب پنجم از خود ماست. ما گفته ایم: این «بیان» به معنای «علم» است و هیچ محذوری هم پیدانمی شود.

ص: ۲۹۷

ما قبول کردیم که «بیان» به معنای «علم» است. اشکال، در نکته ی دیگری است؛ اشکال، در این است که شما متعلَّق «علم» را «تکلیف فعلی» گرفتید، درحالی که در عبارت این قاعده اصلاً «تکلیف فعلی» نیامده است. در قاعده ی «عقوبت بلاعلم قبیح است» متعلَّق علم ذکرنشده، متعلق علم، احدالامرین است؛ علم به تکلیف فعلی، یا علم به حجیت چیزی که بر تکلیف فعلیٍ قائم شده.

در ذهنیت اصولی، تا پای «علم» در میان نیاید، هیچ راهی برای رفع قبح از عقوبت نداریم. استحقاق عقوبت، دائماً بر مخالفت تکلیف فعلی است، و برای استحقاق عقوبت بر تکلیف فعلی، حتماً باید یک قطعی در میان باشد. این قطع، به یکی از انحاء است:

۱- علم به تکلیف فعلی

یک نحوه اش این است که این قطع یا علم تعلق بگیرد به تکلیف فعلی مثل این که قطع دارم به این که این مایع خمر است و شربش حرام است.

۲- علم به حجیت حجیت آنچه تکلیف فعلی را ثابت کرده

نحوه ی دوم این است که اگرچه علم به تکلیف فعلی ندارم، ولکن نسبت به تکلیف فعلی امری دارم که قطع به حجیت آن امر دارم؛ مثلاً ثقه ای به من می گوید: «حج بر تو واجب است». اینجا اگرچه نسبت به وجوب حج قطع ندارم، ولی قطع دارم که این خبر بر من حجت است. پس نسبت به «وجوب حج بر خودم» اگرچه فقط خبرثقه را دارم، ولی قطع دارم که خبر ثقه در حق من حجت است، پس خداوند اگر من را عقوبت کند، عقوبتِ مع العلم است.

۳- علم به حجیت آنچه حجیت تکلیف فعلی را ثابت کرده

ص: ۲۹۸

نحوه ی سوم، یک واسطه ی دیگری می خورد؛ نه به تکلیف فعلی قطع دارم، نه به حجیت آنچه تکلیف فعلی را ثابت کرده، بلکه به قطع دارم به حجیت آن چیزی که حجیت تکلیف فعلی را در حق من ثابت کرده. مثلاً شک می کنم در حرمت شرب این مایع بر خودم، و استصحاب می گوید حرمت باقی است. من به حجیت استصحاب قطع ندارم؛ چون استصحاب، ظاهر یک دلیل است، و ظهور، دلیل ظنّی است. نسبت به استصحاب، خبر زراره را دارم، و یقین دارم که این خبر بر من حجت است.

امکان دارد کسی بگوید: «آیا شما قطع به وثاقت زراره دارید؟»، می گویم: نه.(۱) پس حجیت خبر زراره، غیرقطعی است.

یک مرحله عقب تر می روم؛ نجاشی توثیقش کرده است و قطع دارم که قول نجاشی حجت است. اگر قطع ندارید، بالاخره شما باید به یک قطعی برسید.

آنها می گفتند: «بیان را به معنی حجّت بگیریم»، ولی ما گفتیم: متعلَّق «بیان» در لسان قدما ذکرنشده، در ذهن شان این بوده که: «عقاب بلاعلمٍ قبیح است»، و ما هم همین را گفتیم؛ «بیان» به معنای «علم» و «قطع» است، اما متعلَّق این قطع، تکلیف فعلی نیست، بلکه اعم است از تکلیف فعلی و حجت بر تکلیف فعلی، چه به یک واسطه، و چه به ده واسطه.

اینها که گفتیم، بنا بر مسلک مشهور است که قائل به «حجیت ذاتی قطع» هستند؛ همانطور که می گوییم: «شوریِ نمک بالذات است و شوریِ همه چیز به عرض شوری نمک است»، مشهور هم درباره ی «حجیت» می گویند: «حجیت قطع بالذات است و حجیت همه چیز به عرض حجیت قطع است.».(۲)

۱- (۶) - به عنوان مثال گفتم، نمی خواهم بگویم: «وثاقت زراره قطعی نیست».

۲- (۷) - مبنای استاد این است که قطع بما هو احتمالٌ حجت است. طبق این مبنا، صِرف علم به منجّزیت «احتمال»، کافی است برای این که علمی که مصحِّح عقوبت است محقق شده باشد و دیگر نیازی به واسطه نیست. بلکه شاید بتوانیم بگوییم: طبق این مبنا، استاد اصلاً قاعده ی «قبح عقاب بلاعلم» را قبول ندارند؛ طبق مبنای استاد، این قاعده باید به «قبح عقاب بلا احتمال» تغییریابد، کما علیه شهیدصدر. مقرر.

به مناسبت این قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» می خواهم معنای «علم» را توضیح بدهم؛ که در اصطلاح اصولیین «علم» به چه معنایی است؟ خود «علم» در لسان اصولیین چهار معنا دارد که إن شاءالله فردا این چهار معنا را توضیح می دهم بعد واردمی شوم در مقام سوم.

قطع (اقسام قطع / معانی علم / و جمع بندی حجیت طبق مشهور و مختار) ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (اقسام قطع / معانی علم / و جمع بندی حجیت طبق مشهور و مختار)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در جهت ثالثه (اقسام قطع)، تقسیم اول، تقسیم به «طریقی و موضوعی بود، ذیل این تقسیم، مقام اول اقسام قطع موضوعی بود، مقام دوم این بود که اماره و اصل آیا قائم مقام قطع می شود؟ گفتیم: ابتدا شکّی نیست که جانشین قطع طریقی می شود، الا ـ این که باید این اشکال را حل کرد که اگر استصحاب منجز است، پس چرا عقلاً ـ عقاب بلا ـ بیان قبیح است؟ توجیهاتی ذکرشد.

گفتیم: مراد از بیان «علم» است اما نه علمی که متعلِّق به تکلیف فعلی باشد، بلکه اعم است از علمی که به تکلیف فعلی تعلق بگیرد یا علمی که تعلق بگیرد به امری که آن امر قائم شده به تکلیف فعلی و علم به حجیتش داریم.

معانی علم

به مناسب «بیان» که گفتیم: «علم» است، یک ذیلی را عرض می کنم؛ که «علم» در اصطلاح علم «اصول» به چه معنایی است؟ علم در مصطلح علمای اصول، در چهار معنا به کار برده شده:

۱- قطع مطلقاً

علم را بعضاً به معنای «قطع» به کار می برند؛ یعنی تصدیق جزمی، اعم از این که آن تصدیق جزمی، مطابق واقع باشد یا مطابق واقع نباشد. مثلاً ـ یکی از مباحث «علم اصول» مسأله ی «علم اجمالی» است؛ «علم» در «علم اجمالی» به معنای «قطع» است، علم اجمالی، یعنی قطع اجمالی. فقط مرحوم آخوند بعضی جاها «قطع اجمالی» را به کار می برد، ولی به طور رایج از عبارت «علم جمالی» استفاده می کنند.

ص: ۳۰۰

۲- قطع مصیب

معنای دوم قطع مطابق با واقع و مصیب واقع است. مثلاً ـ در همین مانحن فیه وقتی می گویند: «عقاب بلا ـ علم» قبیح است،

مرادشان «قطع مطابق با واقع» است؛ یعنی هر جا که کسی قطع مصیبی داشته باشد و مخالفت کند عقوبتش قبیح نیست، و الا قبیح است.

۳- اعم از قطع و اطمینان مطلقاً

گاهی مرادشان از «علم»، اعتقاد جامع بین قطع و اطمینان است؛ چه مصیب باشد و چه خاطئ. علم در حدیث «رفع مالایعلمون» را به مناسبت قرینه ی داخلی به این معنی گرفته اند و گفته اند: «اماره» در فرض «علم» حجت نیست؛ یکی از خصوصیات اماره، این است که بر «عالم به خلاف» حجت نیست، اما بر «عالم به وفاق» محل اشکال است.

۴- اعم از قطع و اطمینان مصیب

معنای چهارم، اعتقاد جامع بین قطع و اطمینان که مصیب واقع باشد. عده ای قائلند که این معنای چهارم، معنای عرفی «علم» هم هست، ما هم از همین دسته هستیم. مثالش: در اصول بحث می شود که: «آیا علم شرط فعلیت تکلیف است یا نه؟»، مشهور گفته اند: شرطِ فعلیت تکلیف نیست، ولی شرط فعلیت حجیت است.

۵- حجت (استعمال مجازی)

بعضی معنای پنجمی هم ذکرکرده اند و گفته اند که علم به معنای «حجت» است؛ یعنی منجِّز و معذِّر. ما هم قبول داریم که بعضی وقت ها علما «علم» را به معنای «حجت» به کار می بند، اما این، استعمالِ معنای مجازی است.

معنای «علم» در قاعده ی برائت عقلیه

پس چهار معنا برای «علم» داریم، و «علم»ی که در قاعده ی «برائت عقلیه» به کار برده می شود، معنای دوم است.

ص: ۳۰۱

معنای قطع

معنای قطع» هم مشخص شد: اعتقاد جزمی، چه مطابق واقع باشد و چه نباشد.

تتمّه ای در مقصود از حجیت

تتمّه ای را بیان کنم که مفید است؛ یک جمع بندی کنم از کل بحث معذِّریت و منجِّزیت. در نزد مشهور مقصود از معذر و منجز چیست؟ عمده ی این مطالب، تکراری است، همه را قبلاً- گفته ام، اما این مطالب را یکجا نگفته ام؛ مختار ما چیست؟ و چه فرقی با مختار آقای صدر دارد؟ مختار ما به مختار آقای صدر نزدیک است، ولی با مشهور خیلی اختلاف دارد.

مقصود از حجیّت

هر وقت می گویم: «حجت»، یعنی منجِّز و معذِّر. به تکلیف جزئی، تکلیف فعلی می گوییم. منجِّز، آن امری است که اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، تکلیفْ منجَّز می شود؛ تکلیفی که مخالفت کننده اش عقلاً- استحقاق عقوبت دارد؛ یعنی عقوبت چنین شخصی عقلاً قبیح نیست. و معذِّر، عبارت است از امری که اگر تعلق بگیرد به تکلیف فعلی، آن تکلیفْ معذَّر می شود؛ یعنی مخالفت کننده اش عقلاً استحقاق عقوبت ندارد، یعنی عقوبت مخالف با این تکلیف قبیح است.

مشهور

فقط یک منجِّز بالذات داریم

مشهور قائلند که ما فقط یک منجِّز واحد داریم، یک منجِّز بالذات داریم که همان «قطع» است؛ قطعی که تعلق بگیرد به تکلیف فعلی. اسم این قطع «علم» است؛ چون اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، مصیب است، پس اسمش «علم» است، علم به معنای دوم.

فقط یک معذِّر بالذات داریم

در مقابل این منجِّز، معذِّر فقط یک چیز است؛ و آن، «جهل» است. جهل، یعنی عدم قطع به تکلیف، حتی اطمینان به تکلیف هم جزء جهل است. البته بعد می گوییم که منجزیت قطع تنجیزی است، ولی معذریت جهل تعلیقی است.

ص: ۳۰۲

تنجیزی یا تعذیری

مشهور معتقدند که منجّزیت قطع، تنجیزی است جزمی است حتمی است؛ یعنی اگر یک قطعی تعلق بگیرد به یک تکلیف فعلی، آن تکلیف فعلی، منجَّز می شود. و هیچ کس حتی خداوند هم نمی تواند آن تکلیف را غیرمنجز کند؛ چون ذاتی است.

جهل معذِّر است، لکن معذریتش در نزد مشهور تعلیقی است؛ شارع می تواند با جعل منجِّزیت، معذِّریت جهل را در خیلی جاها سلب کند؛ مثلاً بگوید: «جاهلی که استصحاب تکلیف دارد، جهلش عذر نیست.».

پس مشهور گفته اند: قطع منجِّز است، اما منجِّزیتش علّی و تنجیزی است؛ قابل زوال نیست، خدا هم نمی تواند منجِّزیت قطع را سلب کند. اما معذِّریت جهل، اقتضائی است نه علّی، تعلیقی است نه تنجیزی؛ معلَّق است بر این که در مورد جاهل جعل منجِّز نکرده باشد و خبر ثقه و استصحاب و شهرت و اطمینان را حجت قرارنداده باشد.

منجِّزیت واقعی است

اینجا باید یک سؤالی را جواب بدهیم؛ منجزیت، آیا از صفات واقعی است یا از صفات اعتباری است یا از صفات وهمی است؟ منجِّزیت، از صفات واقعی است؛ مثل علیت و استحاله و تلازم است. سؤال این است که اگر صفت واقعی است، چیزی که این صفت واقعی را ندارد مثل خبرثقه یا استصحاب یا شهرت یا قول اهل خبره، اگر یک امری این صفت را ندارد، چطور مولا می تواند این صفت واقعی را به آن بدهد؟

مثلاً۔ آتش با حرارت تلازم دارد اما آب با حرارت تلازم ندارد، ما نمی توانیم این تلازم را به آب و حرارت بدهیم. صفات واقعی، دست ما نیست که به چیزی بدهیم یا سلب کنیم. اگر دست ما نیست، پس چطور این منجزیت را به خبرثقه می دهند؟

جوابش خیلی روشن است: مـا دو دسـته صـفات واقعی داریم: یک دسـته صـفات واقعی داریم که با جعل و اعتبار درست نمی شود ولی یک دسته صفات واقعی داریم که با جعل و اعتبار درست می شود. مثلاً «تلازم» که از صفات واقعی است، با اعتبار و بـا جعـل درست نمی شود؛ شـما نمی توانیـد این چوب و سـنگ را به عنوان «نـار» اعتبارکنیـد و یـک تلازم واقعی بین اینهـا با «حرارت» برقراربشود. اما یک صفات واقعی داریم که در طول جعل و اعتبار، آن صفات واقعی را پیدامی کنند.

مثـالی که همیشه از آن اسـتفاده کرده ایم، «مالیت» است. مالیت، یک چیزی است که مردم حاضـرند در مقابل چیزی معاوضـه کنند. مثلاً مگس یا مورچه یا سوسک، مالیت ندارد؛ یعنی مردم حاضـر نیسـتند مورچه را با بخشی از اموال شان معاوضه کنند، لذا می گوییم: سوسک یا مورچه فاقد مالیت است. می توانیم با اعتبار، شیئی که مالیت ندارد را مالیت ببخشیم؛ مثلاً یک قطعه اسـکناس مالیت نـدارد، اما همین که دولت آن را به عنوان اسـکناس و پول اعتبار کنـد، واقعاً مالیت پیـدامی کند؛ همانطور که حاضـر بودند گوسـفند را بدهند و یک چیزی از شـما بگیرند، همانطور هم حاضـرند گوسفند را بدهند و چند اسکناس از شما بگیرند. «مالیت» چیزی جز اقدام به معاوضه نیست.

البته اگر من اسکناسـی چاپ کنم، کسـی حاضـر نیست با آن معاوضه کند. پس اعتبار هر کسی کافی نیست، دولت باید اعتبار کنـد. و اعتبـار هر چیزی از طرف دولت هم کـافی نیست؛ دولت ولو برای سوسک مالیت جعل کنـد، سوسک مالیت پیـدانمی کند. پس مالیت، امر واقعی است، و با اعتبار من له الاعتبار تحقق می یابد.

ص: ۳۰۴

منجزیت آیا از قبیل تلازم و استحاله است؟ یا مثل مالیت یک قطعه اسکناس است؟ ما گفتیم: اگر با تکلیف قطعی خداوند مخالفت کنم، استحقاق عقوبت دارم. اگر خود مولا که خداوند است، بگوید: «خبر ثقه نزد من معتبر است»، بعد از این اعتبار اگر من با تکلیفی که خبر ثقه بر آن قائم شده مخالفت کردم، در نظر عقل، من واقعاً مستحق عقوبتم. به این عمل شارع می گوییم: «اعتبار». هر کسی غیر از مولا بگوید، فایده ندارد. اما اگر خداوند فرمود، عقلًا مستحق عقوبتم؛ چون عقوبت من از ناحیه ی خداوند قبیح نیست؛ چون خود خداوند فرمود: «به خبر ثقه عمل کن». منجزیت قطع، واقعی واقعی است. اما منجزیت خبر ثقه یا استصحاب، واقعی اعتباری است؛ در طول اعتبار است، مثل مالیت یک قطع هاسکناس است؛ با جعل و اعتبار منجِّز می شود.

تتمه ی کلام مشهور إن شاءالله فردا، بعد واردبشوم در کلام مختار خودمان.

قطع (اقسام قطع/ قیام اماره واصل مقام قطع طریقی/ تتمه ای درمقصود ازحجیت) ۹۵/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (اقسام قطع/ قیام اماره واصل مقام قطع طریقی/ تتمه ای درمقصود ازحجیت)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «اقسام قطع» بود، تقسیم اولی که مطرح کردیم، طریقی و موضوعی بود. ذیل این تقسیم، در مقام دوم قیام اماره و اصل مقام قطع را بررسی می کنیم. گفتیم: لا اشکال که اماره و اصل، جانشین قطع طریقی می شوند، ولی شبهه ای مطرح شد که: «منجزیت چگونه با قاعده ی برائت عقلیه جمع می شود؟»، آن شبهه را جواب دادیم.

در تتمه وارد شدم در این که منجِّز و معذِّر را توضیح بدهم. گفتم: ابتدا نظر مشهور را می گویم، و سپس مختار خودمان و اختلافاتی که با مرحم آقای صدر داریم.

ص: ۳۰۵

جلسه ی گذشته گفتیم که: یک منجِّز بالذات داریم: قطعی که به تکلیف فعلی تعلق بگیرد. منجَّز، یعنی تکلیفی که عقوبت مخالف با آن، لیس بقبیح. جهل یعنی عدم القطع، معذِّر است.

و گفتیم که منجِّزیت قطع، تنجیزی و علّی است و خداوند هم نمی تواند آن را بردارد، اما معذِّریت جهل تعلیقی و اقتضائی است؛ معلَّق است بر این که خود مولا جعل منجِّز نکرده باشد. اگر منجِّزی جعل کند، آن منجِّز، جعلی است؛ در طول اعتبار و جعل است، واقعی اعتباری است.

مجموعاً پنج منجِّز داریم

ادامه ی بحث این است که مشهور، مجموع منجِّزهایی که به آن قائلند، پنج تاست که یک منجِّز، ذاتی است یعنی در طول

جعل و اعتبار نیست، و منجزیتش هم قابل سلب نیست. چهار منجز دیگر، اعتباری است؛ یعنی در طول جعل است. به آن منجز ذاتی که قابل انفکاک نیست، «حجت عقلی» یا «منجِّز عقلی» می گویند. و به آن چهار تا، «حجت شرعی» یا «منجِّز شرعی» می گویند؛ چون این منجِّزها حتی اگر عقلائی باشد، شارع باید امضایش کند. آن چهار منجِّز شرعی عبارتند از اطمینان، اماره، استصحاب، و احتیاط عقلی.

۱- اطمینان

درباره ی «اطمینان» دو سؤال را باید پاسخ دهیم:

علت جداکردن اطمینان از اماره

سؤال اول این است که چرا «منجِّزیت اطمینان» را از «اماره» جداکردیم؟ علتش این است که بعضی قائلند که منجزیت «اطمینان» مثل «قطع» ذاتی است، ولی بعضی قائلند که جعلی است و مثل «ظهورات» می ماند.

سؤال: چرا حجیت اطمینان شرعی است؟

سؤال دوم که خیلی سؤال مهمی است، این است که ممکن است به ما اشکال بشود که: اگر حجیت و منجزیت اطمینان، ذاتی است، پس چرا می گویید: «فقط یک حجت عقلی داریم.»؟! باید بگویید: منجِّز عقلی دوتاست: یکی قطع است، و دیگری هم اطمینان است طبق مبنای کسی که می گوید: «حجیت و منجزیت اطمینان، ذاتی است.».

ص: ۳۰۶

پاسخ: چون حجیتش قابل انفکاک است

حتی اگر بگوییم: «حجیت و منجزیت اطمینان، ذاتی است.»، باز هم منجّز شرعی است و منجز عقلی نمی شود؛ چون حجت عقلی دو شرط دارد: اولاً- حجیت و منجّزیتش ذاتی باشد، و ثانیاً به نحو تنجیزی و علّی باشد؛ یعنی قابل انفکاک نباشد. ولی کسانی که قائلند: «حجیت اطمینان، ذاتی است.»، شرط دوم را قائل نیستند؛ قائلند که حجیتش به نحو اقتضائی است نه به نحو تنجیزی و علّی؛ معلّق است بر عدم جعل معذِّر از طرف مولا. نتیجه تابع اخسّ مقدمات است و درنتیجه باز هم شرعی است. پس حتی کسانی که حجیت اطمینان را ذاتی می دانند، باز هم حجیت اطمینان را شرعی می دانند نه عقلی. حجت عقلی، فقط قطع است.

پس گمان نشود که آقاضیاء که معتقد است به این که: «حجیت اطمینان، ذاتی است.»، پس معتقد است که: «حجیت اطمینان عقلی است». پس اطمینان اگرچه اماره نیست، ولی حجت شرعی است؛ معلّق است بر این که مولا معذِّری جعل نکرده باشد. امثال آقاضیاء معتقدند که شارع درباره ی «قطع» نمی تواند ترخیص بدهد، ولی درباره ی «اطمینان» می تواند؛ اگر قطع داریم که این مایع خمر است، شارع نمی تواند به ما جواز شرب بدهد. ولی اگر ۹۹درصد احتمال می دهیم که خمر باشد و یک درصد هم احتمال می دهیم که خمر نباشد، شارع می تواند به ما ترخیص بدهد.

ما در عین این که حجیّت اطمینان را ذاتی می دانیم، قائلیم که اماره نیست، اما در عین حال حجت عقلی نیست؛ چون می تواند مولا ترخیص در مخالفت را بدهد. همه ی اینها طبق پذیرش مبنای قوم (حجیت ذاتی قطع) است.

۲- اماره

ص: ۳۰۷

حجیت اماره، جعلی و اعتباری است؛ چه اماره ی اصولی که در استنباط احکام الهی به ما کمک کند مثل خبرثقه یا ظهور، و چه در اماره ی فقهی مثل اماره ی «سوق» یا اماره ی «ید».

۳- استصحاب

استصحاب، یک اصل شرعی است که در پاره ای موارد منجّز است، و در پاره ای موارد معذِّر است.

۴- احتیاط عقلی

احتیاط عقلی چطور حجت شرعی است؟ داستان «احتیاط عقلی» دقیقاً عین داستان «اطمینان» است؛ یعنی منجزیتش ذاتی است، اما اقتضائی است؛ در مورد «احتیاط عقلی» شارع می توانـد جعل «ترخیص» کند. چرا حجت شـرعی است؟ سـرّش این است که حجیت و منجزیتش مثـل «قطع» نیست، مثـل «اطمینـان» است؛ اگرچه ذاتی است اما تعلیقی است؛ معلَّق است بر عـدم ترخیص و عدم جعل معذِّر از ناحیه ی مولا، لذا به آن می گوییم: «حجت شرعی».

موارد احتیاط عقلی

مورد احتیاط عقلی فقط دو مورد است:

مورد اول: شبهات حکمیه ی قبل الفحص

مورد اول، جایی که شک ما در تکلیف فعلی به نحو شـبهه ی حکمیه ی قبل الفحص باشد. مثلاً الآن می خواهم سیگار بکشم، شک دارم حرام است یا نه، این شبهه حکمیه است. اگر شخصْ مجتهد باشد باید در ادله فحص کند، و اگر عامی باشد باید در نظر مرجعش فحص کنـد. وقتی هنوز فحص نکرده، اگر شارع مقـدس به او ترخیص نـداده و امثال «رُفع ما لایعلمون» شامل این مورد نمی شود(۱) ، وظیفه ی عقلی اش «احتیاط» است. این احتیاط عقلی در «شـبهه ی حکمیه» در لسان فقها اسـمش قاعده ی «احتیاط» است.

۱- (۱) - گفته شده «رفع ما لایعلمون» شبهات حکمیه قبل الفحص را نمی گیرد، ما هم از همین دسته ایم. یک عده هم فرموده اند که شبهات حکمیه قبل الفحص را هم می گیرد، ولکن حدیث رفع تخصیص خورده به اخبار «هلاتعلّمت».

مورد دوم: شبهات موضوعیه

مورد دوم، جایی است که ما شک در تکلیف فعلی داریم به نحو شبهه ی موضوعیه. این هم فقط یک مورد دارد؛ جایی که شک داریم در بقاء تکلیف فعلی؛ مثل این که شک دارم: «نمازظهر خوانده ام یا نه؟»، اینجا نمی دانم: «آن تکلیف فعلی، باقی است یا نه؟»، در اینجا (که شک در بقاء تکلیف فعلی است) شارع در بعضی موارد ترخیص داده. این مثالی که زدیم، از مواردی است که شارع ترخیص نداده، احتیاط عقلی منجِّز آن تکلیف فعلی می شود؛ یعنی اگر الآن نمازظهر را نخوانم و قبلاً هم نخوانده باشم، بر ترک نمازظهر عقوبت می شوم. به این احتیاط عقلی در «شبهه ی موضوعیه» قاعده ی «اشتغال» می گویند.

اما اگر شک دارم که: «نمازم را با وضو خواندم یا بی وضو؟»، اینجا اگرچه احتیاط عقلی می گوید: «باید احتیاط کنی؛ چون شک داری در بقاء تکلیف فعلی منجّز.»، ولی چون شارع با قاعده ی «فراغ» به من ترخیص داده، در این مورد، احتیاط در حق من حجت نیست؛ چون حجیت احتیاط عقلی، تعلیقی و اقتضائی است و شارع می تواند ترخیص بدهد. همین که شارع ترخیص داد، حکم عقل به احتیاط برداشته می شود؛ چون گفتیم که منجزیتش معلق است بر این که ترخیصی از طرف شارع نرسیده باشد. پس قاعده ی «فراغ» وارد بر این قاعده ی عقلی می شود؛ موضوعش را برمی دارد.

جمع بندی

نتیجه ی بحث این شد که نزد مشهور فقط یک منجِّز بالذات داریم که همان «قطع» است، ومنجِّزیت «قطع» نسبت به تکلیف فعلی تعلیق بردار نیست؛ شارع هم نمی تواند ترخیص بدهد.

و جهل یعنی عدم القطع، عذر است، و معذِّریتش هم ذاتی است، ولکن به نحو اقتضاء و تعلیق؛ مشروط و معلَّق است بر عدم جعل منجِّز از طرف مولا.

ص: ۳۰۹

و در موارد جهل، یک منجِّز عقلی داریم که همان «قطع» است، و چهار منجِّز جعلی داریم: اطمینان، اماره، استصحاب، و احتیاط عقلی. پس مجموع حجج در باب شریعت، از این پنج حجت خارج نیست: قطع، اطمینان، اماره، استصحاب، و احتیاط عقلی.

عمل به خبرثقه، اخذ به مدلول التزامی خبر است

در یک مثال توضیح بدهم؛ فرض کنید خبر زراره داریم بر این که شرب عصیر عنبی حرام است، و من الآن قطع دارم به که: «این مایع، عصیر عنبی است.»، در این مثال، من به حرمت شرب این مایع قطع ندارم؛ چون به خبر زراره ثابت شده. پس قطع دارم که این مایع خمر است ولی قطع ندارم که شربش حرام است. منجِّز این حرمت، کدامیک از آن پنج تاست؟

منجِّز حرمت شرب این مایع، اماره است؛ خبر زراره، یک مدلول مطابقی دارد که «شرب عصیر عنبی، حرام است.»، مدلول التزامی اش این است که: «شرب این مایع، حرام است.». و خبر، هم مدالیل مطابقی اش حجت است و هم مدالیل التزامی اش حجت است. پس منجِّز حرمت شرب این مایع، مدلول التزامی خبر زراره است، پس منجِّزش اماره است.

در تمام مواردی که به یک خبر عمل می کنیم، درواقع به مدلول التزامی آن خبر اخذمی کنیم نه به مدلول مطابقی؛ چون مدلول مطابقی، ناظر به «جعل» است، و جعل تنجّز نمی پذیرد. آن چیزی که تنجّز می پذیرد، تکلیف فعلی و مجعول است.

این، توضیح مسلک مشهور.

جعل منجِّز در حق جاهل مرکب و غافل

مشهور قائلند که در «جاهل مرکب» و «غافل» خداوند نمی تواند جعل منجِّز کند. پس عذر من جهل است، لکن معلَّق است بر عدم جعل منجِّز. ولی جعل منجِّز در حق «جاهل مرکب» و «غافل» محال است؛ چون قابل وصول نیست، لغو است. استحاله اش وقوعی است، نه ذاتی؛ یعنی خداوند قدرت بر چنین جعلی دارد، ولی هیچ وقت نمی تواند تکلیفش را به «جاهل مرکب» و «غافل» برساند. پس معذِّریت جهل در مورد «جاهل مرکب» و «غافل» معلَّق است بر چیزی که آن معلَّقٌ علیه محال است. آقای صدر منجِّزیت «قطع» را تعلیقی می داند ولکن معلَّقٌ علیه اش را محال می داند، ما قائلیم که تعلیقی است و معلَّقٌ علیه اش را ممکن می دانیم.

این مسلک مشهور بود، البته اینجا جایش خیلی مناسب نبود، باید اول «اصول عملیه» می گفتیم. شاید چون هم بحث مهمی است و هم فاصله زیاد می شود، اول «اصول عملیه» این بحث را تکرار کنم.

مختار

ابتداءً مختار خودم را توضیح بدهم، بعد دو فارق با آقای صدر را بگویم.

تنها منجِّز «احتمال» است

ما معتقدیم که یک منجِّز بیشتر نداریم و آن «احتمال» است؛ همین که «احتمال» تعلق بگیرد به یک تکلیف فعلی، آن تکلیف فعلی منجَّز می شود. مرادمان از احتمال، معنای عامّ «احتمال» است که تمام مراتب احتمال از جمله صددرصد (قطع) را شامل می شود. و مرادمان «احتمال نفسانی» است نه «امکان عقلی».

منجِّزیت تمام مراتب احتمال، تعلیقی است

ما احتمال تکلیف را منجِّز می دانیم، اما منجِّزیت احتمال را در همه ی مراتبش (حتی صددرصد یا همان قطع) اقتضائی و تعلیقی می دانیم؛ یعنی معلَّق است بر عدم جعل ترخیص یا عدم جعل معذِّر از طرف مولا. پس هر احتمالی (حتی قطع) منجِّز است مگر این که شارع در مورد آن احتمال، جعل معذِّر کرده باشد و در مخالفت با تکلیفِ محتمل ترخیص داده باشد.

فرقی بین احتمال اجمالی و تفصیلی نیست

ضمناً گفته ایم: هیچ فرقی نیست بین احتمال تفصیلی و احتمال اجمالی؛ یعنی همین که انسان یک لحظه در طول عمرش احتمال بدهد تکالیف فعلیه ای دارد، تمام تکالیف فعلیه اش منجَّز می شود. احتمال تفصیلی، احتمال در خصوص یک تکلیف خاص است؛ مثلاً احتمال می دهم حج بر من واجب باشد. اما احتمال اجمالی، احتمال یک تکلیف خاصی نیست، بلکه احتمال به نحو اجمالی است؛ احتمال می دهم تکالیف فعلیه ای داشته باشم. نفس همین احتمال اجمالی منجِّز است، الا این که تعلیقی و اقتضائی است، نه تنجیزی و علّی.

جاهل

«جهل» در اصطلاح ما «عدم الاحتمال» است، در اصطلاح مشهور «عدم القطع» بود. ما معتقدیم که جهل به معنای عدم الاحتمال، عذر فی الجمله است.

علت معذوریت جاهل

البته این تعبیر که می گویم: «جهل، عذر است.»، تسامحی است؛ ما از کسانی هستیم که قائلیم اصلاً «معذِّر» نداریم؛ جاهل اگر معذور است، نه به این خاطر است که «جاهل است»، بلکه به این خاطر است که منجّز ندارد. فعلیت یک تکلیف، دائماً دائردار فعلیت موضوعش در خارج است. تنجّز تکلیف دائماً دائرمدار وجود احتمال است. اگر یک تکلیفی فعلی بشود و طرف احتمال نباشد، منجَّز نیست، نه به خاطر «جهل»، بلکه به جهت «عدم المنجِّز». لذا وقتی می گوییم: «جهل، عذر است.»، تسامح است. ما «فعلیت تکلیف» را دائماً به «فعلیت موضوع» می دانیم، و «تنجّز تکلیف فعلی» را دائماً به «وجود منجِّز» می دانیم. لذا وقتی که در مقام «جهل» یعنی «عدم الاحتمال» می گوییم: «معذور است»، یعنی «منجِّز نیست»، نه یعنی «معذِّر هست».

موارد جهل

فقها برای «جهل» سه مورد ذکرکرده اند: جاهل مرکب و غافل و ناسی.

ولی به نظر ما «جهل» یعنی «عدم الاحتمال»، دو مورد بیشتر ندارد: غافل و جاهل مرکب. «ناسی» دائماً یا به «جاهل مرکب» برمی گردد یا به «غافل».

مراد از «جهل» عدم احتمال مطلقاً است

و مراد ما از «جهل» عدم احتمال تفصیلی نیست، هر دو احتمال (اجمالی و تفصیلی) مراد ماست. پس اگر تکلیف فعلی باشد ولی هم طرف احتمال اجمالی من و هم طرف احتمال تفصیلی من از اطراف احتمال اجمالی من بیرون باشد، من در آنجا معذورم.

این هم مختار ما بود در مقابل مشهور. إن شاءالله فردا واردمی شوم در دو نکته ی فارق بین مختار خودمان با مختار آقای صدر؛ آقای صدر هم منجّزیت «احتمال» را قبول کرده است و تعلیقی می داند و معذِّریت جهل را قبول کرده است. با این حال، دو فرق اساسی با ایشان داریم.

قطع (اقسام قطع/ قیام اماره واصل مقام قطع طریقی/ تتمه ای درمقصود ازحجیت) ۹۵/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (اقسام قطع/ قیام اماره واصل مقام قطع طریقی/ تتمه ای درمقصود ازحجیت)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم که طبق نظر مشهور «قطع» تنها منجِّز ذاتی است، و منجِّزیتش هم به نحوی تنجیزی است نه تعلیقی. «جهل» عذر است لکن معذِّریتش تعلیقی و اقتضائی است؛ معلق است بر عدم جعل منجِّز از ناحیه ی مولا.

بعد وارد مختار خودمان شدم و گفتم که یک منجِّز بیشتر نداریم؛ و آن احتمالی است که به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، چه اجمالی چه تفصیلی. لکن منجزیت «احتمال» در نزد ما تعلیقی است اقتضائی است؛ معلق است بر عدم ترخیص مولا ـ در مخالفت. در مقابلش معذِّر نزد ما «جهل» (یعنی عدم الاحتمال) است تسامحاً؛ اگر ما معذوریم، درواقع عذر ما، لعدم المنجِّز است، نه لوجود الجهل؛ چون فعلیت تکلیف، به فعلیت موضوع است، و تنجزش به تنجز احتمال است در خارج.

ولکن منجزیت احتمال، در همه ی مراتب، حتی در مرتبه ی قطع، تعلیقی است؛ مولا می تواند برای شخص قاطع ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی مقطوعش بدهد و هیچ مشکل ثبوتی یا اثباتی ای ندارد، قبلًا این بحث را مطرح کردیم، بعداً در اصول عملیه هم مفصلاً باز مطرح می شود.

ادامه ی بحث، ذکر نظریه ی مرحوم آقای صدر است.

نظریه ی مرحوم شهیدصدر و اختلاف مختار با وی

مرحوم آقای صدر هم قائل است که منجِّز، «احتمال تکلیف» است، و آن چه معذِّر است، «جهل» به معنی عدم الاحتمال است. لکن در دو مورد با ایشان اختلاف داریم؛ مورد اول، در منجزیت احتمال است:

ص: ۳۱۳

فارق اول: تفصیل منجِّزیت احتمال بین موالی مختلف

ایشان در منجزیت احتمال، تفصیلی شده است؛ مرحوم آقای صدر، مولا را تقسیم می کند به مولای حقیقی و مولای اعتباری. مولا، یعنی کسی که حق الطاعه دارد. مولای حقیقی، کسی است که مولویتش در طول جعل و اعتبار نیست. در مقابل، در مولای حقیقی، حق الطاعه در طول جعل است. فقط یک مولای حقیقی داریم و آن، شارع مقدس است.

مولویت غیرذاتیه، سه دسته است: شرعیه، عقلائیه، و عرفیه. مولویت شرعیه، مولویتی است که جاعل، خداوند متعال است. و آن، مولویت انبیا و ائمه است. در دسته ی دوم که مولویت عقلائیه است، جاعل، عقلاست، مثل مولویت حاکم و قاضی.

مولویت عرفی، مثل مولویت پدر و مادر بر فرزند.

ایشان در مولای حقیقی معتقد است که منجِّز عبارت است از احتمال.

سؤال: آیا مولویت عقلائیه برگرفته از مولویت عرفیه نیست؟

پاسخ: مولویت عقلائیه، بر اساس حفظ نظام است. پدر و مادر چه فرقی با همسایه می کند؟! فقط این بچه را به وجود آورده اند، اگر به جای این که مولویت را به پدر و مادر داده اند، به عمو یا برادر بزرگ تر یا معلم می دادند، آیا اختلال نظام می شود؟!

مرحوم صدر می فرمایند: در مولای حقیقی، مجرد «احتمال» منجِّز است. اما در موالی غیرحقیقی، نظر مشهور را قبول کرده که «قطع» منجِّز است. ما با این فرمایش ایشان موافق نیستیم؛ معتقدیم که در تمام موالی «احتمال» منجز است، و قطع هم اگر منجز است از باب «احتمال» منجز است.

اختلاف ما با آقای صدر صغروی است؛ ایشان می گوید: مولویت اینها، مربوط به جعل است و در دایره ی تکالیف مقطوعه جعل شده. ما این مقدار را قبول داریم که مربوط به جعل است، ولی ما معتقدیم که در دائره ی تکالیف محتمله جعل شده است. این، یک نزاع صغروی است.

آقای صـدر در ذهنش بوده که «برائت» یک قاعده ی عقلائیه است و این را به شـریعت تعمیم داده است. ولی ما برائت عقلائیه را اصلاً قائل نیستیم.

سؤال: چرا قطع را گفته اند منجِّز است؟

پاسـخ: فکرمی کرده انـد: شبیه «اسـتحاله ی تناقض» است؛ اگر انکارشود، تمام نظام فکری به هم می ریزد. درباره ی «قطع» هم فکرمی کرده اند اگر منجزیتش را قبول نکنند، منجزیت هیچ چیزی اثبات نمی شود.

سؤال: آیا این اختلاف شما با مشهور و یا با آقای صدر ثمره ی عملی هم دارد؟

پاسخ: ثمره ی عملی ندارد؛ چون در مقام «تفسیر» هستیم از آنچه اتفاق افتاده است. وقتی شـما نظام کیهانی را تفسیرمی کنید، اگر اشـتباه تفسـیرکردید، اینطور نیست که نظام کیهانی طبق تفسـیر شما عمل کند. در نظریه ی مشهور به معضلاتی برخوردمی کنیم که نمی توانیم جواب بـدهیم. ولی طبق نظریه ی ما می توانیم آن معضـلات علمی در پاسخ به آنچه اتفاق افتاده را پاسخ بدهیم.(۱)

فارق دوم: اطلاق تنجز تکلیف جاهل نسبت به قصور و تقصیر

فارق دومی که ما با مرحوم داریم، تفصیل در تنجّز تکلیف است بین جاهل مرکب و غافل، با جاهل بسیط.

مرحوم آقـای صـدر قائـل است که «جهـل» یعنی عـدم الاحتمـال عـذر است. مبنای ایشان این است که: سه دسـته جاهل داریم: جاهل بسیط، جاهل مرکب و غافل.(۲)

۱- (۱) - البته یک جاهایی هم ثمره ی عملی دارد؛ مثلاً تفصـیل بین احتمال اجمالی و تفصـیلی باعث می شود که استاد جاهل مقصر را.

۲- (۲) - یـک اشـتباهی در اصول شـده ک ه«ناسـی» را هم اضافه کرده انـد در حالی که خارج از این سه نیست. اما در فقه به درد می خورد؛ چون ناسی حکمی دارد که غیرناسـی نـدارد؛ مثلاً مرحوم میرزا معتقد بوده حدیث «لاتعاد» فقط مختص ناسی است. اما در اصول، «ناسی» امکان ندارد خارج از این سه قسم باشد.

مشـهور تماماً معتقدنـد که احکام و تکالیف شـرعیه، بین «جاهل بسـیط» و «عالم» مشترک است، ولی «جاهل مرکب» و «غافل»، اصـلاً تکلیف ندارنـد. مرحوم آقای صدر قائل است که جاهل مرکب و غافل، تکلیف فعلی دارند ولی منجَّز نیست. زید نسـبت به وجوب حج خودش تکلیف فعلی ارد؛ حج بر او واجب است، اما منجز نیست.

اصـل بحث این است که: مرحوم آقـای صـدر قائـل است که جهـل (یعنی عـدم الاحتمـال)، مطلقـاً عـذر است؛ یعنی هر جـاهل مرکبی نسـبت به تکیلف فعلی، و هر جاهل غافلی نسـبت به تکلیف فعلی معـذور است؛ اگر کسـی قطع داشـته باشد که حج در حقش فعلی نیست، معـذور است، و فرقی هم نمی کنـد که منشأ جهلش قصور باشـد یا تقصـیر باشـد. پس جاهل معـذور اسـت مطلقاً، لکن جاهل مقصر عقاب می شود بر «تقصیر»ش، نه بر مخالفت تکلیف فعلی؛ چون تکلیف فعلی در حق او منجَّز نیست.

مـا اطلاـق ایشـان را قبول نکردیم؛ به نظر ما «جاهل مرکب» و «جاهل غافل» اگر مقصِّر باشـد تکلیف فعلی بر او منجَّز است و به خـاطر مخـالفت بـا «تکلیف فعلی منجَّز» عقوبت می شود نه به خاطر «تقصـیر». درحالی که مرحوم آقای صـدر قائل بود که اگر قاصر باشد، فعلی و غیرمنجَّز است و لذا اصلاً عقوبت نمی شود؛ چون با تکلیف فعلی غیرمنجز مخالفت کرده است.

اشکال اول: جاهل مقصر هم احتمال تکلیف نمی دهد

اگر کسـی به من اشـکال کند که: «چطور تکلیف فعلی بر جاهل مقصّر منجَّز است در حالی که شما می گفتید: «فقط «احتمال» منجِّز است.»، و این جاهل اصلاً احتمال تکلیف نمی دهد، پس تنجز تکلیف از کدام ناحیه آمده است؟!

ص: ۳۱۶

پاسخ: احتمال اجمالی می داده

پاسخ ما این است که تنجّز تکلیف، از ناحیه ی «احتمال اجمالی» آمده است؛ همین که انسان در بُرهه ای از زندگی اش (از سنّ تمییز به بعد) احتمال بدهد تکلیفی دارد، نفس این احتمال، تمام تکالیف فعلیه را تا آخر عمرش در حق او منجَّز می کند.(1)

اشکال دوم: «احتمال اجمالی» چرا تکلیف جاهل قاصر را منجَّز نمی کند؟

اگر این احتمال اجمالی تکلیف را منجَّز می کند، پس بر جاهل قاصر هم باید منجَّز باشد.

پاسخ: به خاطر ترخیص شارع

فرقش فقط یک کلمه است؛ گفتیم: «تنجیز احتمال، اقتضائی است.»؛ درباره ی «جاهل قاصر» خود شارع ترخیص داده. إن شاءالله در ادله ی «برائت» توضیح می دهم که شارع در «جاهل بسیط»ی که قاصر است و در «جاهل غافل و مرکب»ی که قاصر باشد ترخیص داده است. لذا خلافاً لمرحوم آقای صدر تفصیل دادیم و گفتیم همان احتمال اجمالی تکالیف فعلیه را در حق او منجَّز کرده است.

به عبارت اخصر: شارع در «جاهل قاصر» به هر سه قسم جهل ترخیص داده است؛ هم به جاهل مرکب، هم به جاهل بسیط، و هم به جاهل غافل. این که «از ادله ی لفظیه چطور استفاده می کنیم؟» را در «برائت شرعیه» إن شاءالله توضیح می دهیم.

پس تمام حرف ما این است که تنجز از ناحیه ی احتمال اجمالی آمده است، و در جاهل قاصر شارع ترخیص داده است، به خلاف جاهل مقصر.

قطع (تقسیم به طریقی وموضوعی/مقام ثالث قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی) ۹۵/۱۰/۱۸

ص: ۳۱۷

۱- (۳) – می توان این فارق استاد با شهیدصدر (که شهیدصدر احتمال اجمالی را کافی نمی دانست بر خلاف نظر استاد) را به عنوان فارق سوم قرارداد. مقرر.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (تقسیم به طریقی وموضوعی/مقام ثالث: قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اقسام قطع بود، در تقسیم دوم (موضوعی یا طریقی) از مقام ثانی (که اماره قائم مقام قطع طریقی می شود به علاوه ی تتمّه ای در تنجیز و تعذیر) فارغ شدیم، امروز واردمی شویم در مقام سوم.

المقام الثالث: فی قیام الأماره مقام القطع الموضوعی الطریقی

قطع موضوعی، آن قطعی است که شارع در موضوع احکام خودش اخذکرده. و قطع موضوعی طریقی، قطعی است که شارع چون قطع جهت کاشفیت داشته در موضوع حکمش اخذش کرده، نه به خاطر صفت اطمینان مثلاً. در این صورت آیا امارات قائم مقام چنین قطع موضوعی می شوند یا خیر؟ این مبحث را در ضمن مسائلی طرح می کنم، و قبل از ورود در مسائل، مقدمه ای را ذکرمی کنم به همراه مثالی از قطع موضوعی طریقی، و توضیح بدهم که معنای قائم مقامی قطع چیست.

مقدمه

توضیح «قطع طریقی موضوعی» در ضمن مثال استصحاب

قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی، مثال فقهی اش که بسیار معروف است، استصحاب است. استصحاب، تعبدی است از ناحیه ی شارع، به بقاء امری؛ در موضوع استصحاب، شارع مقدس «یقین» و «شک» را اخذکرده؛ فرموده: «اگر یقین داشتی به وجود شیئی و شک در بقاءش داشتی، تو را متعبدمی کنم به بقاءش.». موضوعش یقین به وجود و شک در بقاء است.

مثال: الآن یقین دارم که زید در روز شنبه عادل بود، اما روز یکشنبه در عدالت زید شاکّ هستم؛ چون احتمال می دهم بین شنبه تا یکشنبه جناب زید مرتکب فسقی شده باشد. پس من الآن یقین دارم به عدالت زید در روز شنبه و همین الآن هم شک دارم به بقاء آن عدالت تا روز یکشنبه. شارع تعبدکرده به بقاء آن عدالت تا روز یکشنبه؛ به عبارت دیگر: متعبدکرده به بقاء عدالت در روز یکشنبه. پس استصحاب، یک حکم شرعی است که یقین و شک را در موضوعش اخذکرده. و یقین را هم به نحو موضوعی طریقی در موضوعش اخذکرده، چرا؟ به مناسب حکم و موضوع، اگر یقین را اخذکرده، به جهت طریقیت و کاشفیتش است.

ص: ۳۱۸

إن شاءالله در استصحاب خواهدآمد که «یقین» موضوعیت دارد. پاره ای بزرگان مثل مرحوم آقای صدر قائل شده اند که: «یقین» موضوعیت ندارد؛ ایشان فرموده: درست است که در لسان دلیل آمده، اما اینطور نیست که هر چه در لسان دلیل آمده جزء موضوع باشد. موضوع استصحاب، وجود سابق و شک لاحق است. ولی ما از کسانی هستیم که خلافاً لمرحوم آقای صدر

قائلند به این که یقین در استصحاب موضوعیت دارد.(۱)

توضیح جانشینی

ما در اصول از این بحث می کنیم که: آیا اماره قائم مقام چنین یقینی می شود یا نه؟ مثلاً من الآن به عدالت زید در روز شنبه یقین ندارم، اما ثقه ای به من می گوید که جناب زید در روز شنبه عادل بود، اما این ثقه نسبت به روز یکشنبه ساکت است. پس عدالت زید در روز شنبه را یقین ندارم، فقط اماره بر آن دارم. اگر بگوییم: «جانشین می شود»، معنایش این است که بتوانیم «عدالت زید»ی که روز شنبه اثبات شده را تا روز یکشنبه استصحاب کنیم. اگر گفتیم: «جانشین نمی شود»، نمی توانیم «عدالت زید»ی که روز شنبه با خبرثقه اثبات شده را در روز یکشنبه استصحاب کنیم. مراد مشهور این است.

۱- (۱) - ما در مجموع سه مبنا داریم: یک مبنا این است که موضوع استصحاب «یقین» است، یک مبنا این است که موضوع استصحاب «حجت» است، یک مبنا هم مبنای شهید صدر است که مقصود «وجود» است. آقای صدر «یقین» را از باب محاوره ی عرفی گرفته است؛ فرموده: عرف «طریقیت» می فهمد؛ که «وجود متیقَّن» موضوع است و خود «یقین» خصوصیتی ندارد. اما مشهور قائلند که شارع مقدس «یقین به حالت سابقه» را موضوع استصحاب قرارداده است.

محل نزاع در این مقام

در مباحث آینده بحث کبروی اش واضح است که اماره می تواند قائم مقام قطع موضوعی بشود، إنما الکلام و تمام الکلام، این است که: «آیا از ادله ی امارات استفاده می شود یا نه؟»؛ وقتی به ادله ی حجیت خبرثقه و ظهورات رجوع می کنیم، آیا از این ادله می فهمیم که اماره هم جای قطع می نشیند یا نه؟ پس اصل «جانشینی» مفروغ عنه است. در این مقدمه می خواهم معنای این «مفروغ عنه»بودن را توضیح بدهم.

توضیح حکومت

قبل از این که این مطلب را توضیح بدهم نکته ای را درباره ی «حکومت» ذکرکنم؛ اگر دو دلیل لفظی داشته باشیم که ابتداء تنافی داشته باشد، جمع عرفی، به این است که در احدالدلیلین یا در هر دو تصرف می کنیم و سپس به هر دو یا یکی اخذمی کنیم. یکی از آن جمع های عرفی، «حکومت» است؛ در حکومت، دو دلیل لفظی داریم که یک دلیل لفظی، با دلیل دیگر تنافی دارد. برای رفع تنافی، احدالادلیلی را حاکم قرارمی دهند و دیگری را محکوم قرارمی دهند و تقدیم دلیل حاکم بر محکوم را «حکومت» می نامند. مثلاً مولا می فرماید: «أکرم کل عالم» بعد می فرماید: «الفاسق لیس بعالم»؛ در اینجا دلیل اول دلیل محکوم است، دلیل دوم حاکم است، چرا حاکم است؟ چون به واسطه ی این دلیل، در دلیل اول تصرف می کند و ظهورش در وجوب اکرام عالم فاسق را از حجیت می اندازد.

حکومت را ابتداءً تقسیم کرده اند به این که: یا در عقدالوضع تصرف می کند یا در عقدالحمل. و تصرف در عقدالوضع به دو قسم است: بالتضییق و بالتوسعه.

در مثالِ «أکرم کل عالم» و «الفاسق لیس بعالم»؛ حاکم تصرف کرده در محکوم، به این صورت که محکوم را ضیقش کرده است؛ محکوم ابتدا ظهور داشت در وجوب اکرام هر عالمی اگرچه فاسق باشد، ولی دلیل محکوم دایره ی «مطلق عالم» را ضیق می کند به «عالم عادل».

ص: ۳۲۰

در حکومت بالتوسعه مثل «أکرم کل عالم» و «العادل عالم»؛ خطاب محکوم فقط شامل «عالم» می شود و شامل انسان «عادل جاهل» نمی شود، ولی بعد از این حکومت بالتوسعه می گوییم: اکرام «جاهل عادل» هم واجب است.

مثال فقهی: در روایت داریم که: «لا صلاه إلا بطهور» در روایت دیگری داریم: «الطواف بالبیت صلاه»؛ خطاب دوم حکومت بالتوسعه دارد؛ دایره ی «صلات» را به «طواف» هم توسعه داده و لذا استفاده می کنیم که در طواف هم طهارت معتبر است.

انکار حکومت بالتوسعه

دلیل استصحاب گفته: «لاتنقض الیقین بالشک»، دلیل حجیت خبرثقه گفته: یقین. دلیل دوم می خواهد حکومت کند بر دلیل اول به نحو توسعه. ما از کسانی هستیم که حکومت بالتوسعه را منکریم. جمع عرفی همیشه یک تصرف اثباتی است. از همین نکته می خواهیم استفاده کنیم و بگوییم که: حکومت بالتوسعه اصلاً جمع عرفی نیست.

توضیح تصرف ثبوتی و اثباتی

فرض کنید مولا امروز می گوید: «أکرم کل فقیر»، فردا می گوید: «لاتکرم زیداً». اگر دیروز که گفت: «أکرم کل فقیر» نظرش این بود که زید هم باید اکرام بشود ولی امروز که زید را دید به او سلام نکرد به عبدش می گوید: «لاتکرم زیدا»، این تصرفْ «ثبوتی» است، اصطلاح رایجش «نسخ» است؛ اکرام زید واقعاً واجب بود، اما رأی مولا عوض شد. اما وقتی گفته: «أکرم کل فقیر» از اول نمی خواست اکرام زید را واجب کند لکن تصمیمش این بود که در خطاب جداگانه ای زید را بگوید لذا بعداً گفت: «لاتکرم زیداً»، به این تصرف «تصرف اثباتی» می گوییم، اصطلاح رایجش «تخصیص» است.

جمع عرفی، مال موارد عدیده ای است؛ علمای ما موارد جمع عرفی را چهار مورد قرارداده اند. بحث من راجع به «حکومت» است. تصرّف همیشه باید اثباتی باشد؛ جمع عرفی، بین دو خطاب لفظی است؛ یعنی کشف از مقصود مولا می کند، نه این که واقع عوض می شود.

ص: ۳۲۱

در خطاب تشریع

حکومت بالتضییق

در حکومت بالتضـییق که مولاـ ابتـدا فرموده: «أکرم کل عالم» و سـپس فرموده: الفاسق لیس بعالم»، این تخصـیص است، اما به لسان حکومتی؛ مثل این است که بگوید: «لاتکرم العالم الفاسق». در «تضییق»، عرفی است که مثلاً بگوید: «هر طلبه ای را اکرام کن» بعد بگوید: «کسـی که سـیگار می کشد طلبه نیست»، لذا ما حکومت بالتضـییق را قبول داریم، اگرچه لسانش «تخصـیص» است.

حکومت بالتوسعه

در حکومت بالتوسعه که مولا ابتدا فرموده: «أکرم کل عالم» و سپس فرموده: «کلُّ عادل عالم، ولو جاهل باشد»، در این صورت خطاب دوم آیا کشف می کند که عالمی که دیروز گفت، جامع بین «عالم» و «جاهل عادل» است؟ وقتی شـما خطاب تشـریعیِ «أکرم کل عالم» را می شـنوید، آیا فقهیاً احتمال می دهید: «موضوع، اعم از «عالم» است.»؟! این که موضوعِ مد نظر مولا «عالم و جاهـل عادل» باشـد ولی از این موضوع تعبیر به «عالم» کنـد و سـپس مقصودش از «عالم» را در خطاب دیگری بیان کنـد که اعم از «عـالم» و «جاهـل عـادل» است، عرفی نیست. لـذا مـا قـائلیم حکـومت بالتوسـعه، از افراد جمع عرفی نیست، درواقع جعل جدیدی کرده و از مبرز جدیدی استفاده کرده، مبرز تنزیلی؛ چون در «انشاء» ابراز لازم است، ولی صیغه ی ابراز به دست شارع است. مولاـ می خواهـد بگویـد: «همـانطور که عالم را واجب است اکرام کنی، جاهل عادل را هم واجب است اکرام کنی». در مثال «لا صـلاه إلا بطهور» و «الطواف بالبیت صـلاه»، به این صـیاغت دوم که طواف را نازل منزله ی صـلات کرده، «تنزیل» می گوییم که از این طریق، اشتراط طواف به طهارت را جعل کرده است.

در خطاب تبلیغ

اگر این دو خطاب «خطاب تبلیغی» باشد، خطاب اول ارشاد به وجوب «اکرام عالم» است در شریعت، خطاب دومش هم ارشاد دارد به وجوب «اکرام عادل» در شریعت. در خطاب تبلیغ، در مثال «لا ـ صلاه إلا ـ بطهور» و «الطواف بالبیت صلاه» عرف هر خطاب را نشان دهنده ی یک جعل می بیند و درنتیجه از این دو خطاب تبلیغ، دو جعل می فهمد، نه این که یک جعل بفهمد که جعل دوم دامنه ی جعل اول را توسعه می دهد.

نتیجه: انکار حکومت بالتوسعه

نتیجه این می شود که حکومت بالتوسعه را نه در خطاب تشریع و نه در خطاب تبلیغ قبول نکردیم.

در «استصحاب» نمی توانیم «جانشینی» را از ادله ی حجیت اماره استنباط کنیم

گفتیم که اولاً ادله ی حجیت اماره باید حکومت بالتوسعه در دلیل حجیت استصحاب ایجادکنند، ثانیاً این حکومت بالتوسعه از افراد جمع عرفی نیست، بلکه جعل جدیدی است. نتیجه این می شود که خود دلیل حجیت اماره دلالت نمی کند بر جانشینی اماره مقام قطع موضوعی طریقی. بلکه برای قیام اماره مقام استصحاب، نیاز به جعل دومی داریم که بگوید: «نه فقط اگر یقین سابق داشتی، بلکه حتی اگر خبرثقه به حالت سابقه داشتی آن را هم استصحاب کن.».

اگر از ادله ی حجیت استصحاب بفهمیم که یقینی که در استصحاب اخذشده «حجت» است، خروج از محل نزاع است؛ خود ادله ی حجیت استصحاب دلالت بر جانشینی اماره مقام یقین می کند. مشهور «حجت» نفهمیده اند، بلکه مشهور اینطور فهمیده اند که موضوع استصحاب «یقین» است. پس نه دلیل حجیت استصحاب دلالت می کند بر جانشینی اماره قیام یقین(1) ، و نه دلیل حجیت امارات.

۱- (۲) - البته اینجا «جانشینی» سالبه به انتفاء موضوع است؛ جانشینی، آن جایی است که موضوع «یقین» باشد و شامل اماره نشود، آنگاه اماره را جانشین یقین هم بدانیم. اما اگر از اول موضوع استصحاب را شامل اماره دانستیم، اماره از افراد موضوع استصحاب است، نه این که جانشین موضوع استصحاب می شود.

قطع (تقسیم به طریقی و موضوعی / مقام ثالث قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی) ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (تقسیم به طریقی و موضوعی / مقام ثالث: قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که: آیا اماره قائم مقام قطع طریقی موضوعی می شود یا نمی شود؟ مقدمه ای را ذکرکردیم، در مقدمه دو امر را گفتیم، امر اول مثال قطع طریقی موضوعی بود؛ که گفتیم طبق مشهور و مختار (خلافاً لمرحوم آقای صدر) «یقین» در استصحاب «موضوعی طریقی» است. در امر دوم مسأله ی حکومت بالتوسعه را توضیح دادم و گفتم که مشهور گفتند: جمع عرفی است، و گفتیم که: ما حکومت بالتوسعه را انکارکرده ایم؛ در «حکومت بالتوسعه» فقط از صیاغت «حکومت» استفاده می شود، ولی حقیقتش تشریع و جعل دومی است.

امروز می خواهیم واردبشویم در این که آیا اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟ تا آخر این مقام هر وقت می گوییم «قطع موضوعی»، منظورمان «موضوعی طریقی» است. این مسأله حیثیات مختلفی دارد و مباحث مفیدی ضمن این مسائل مطرح می شود. این بحث را در ضمن مسائلی طرح می کنم تا بحث کاملاً از هم جدا شده باشد.

مسأله ی اول: جانشینی عند العقلاء

عندالعقلاء واضح است که امارات قائم مقام قطع طریقی می شود، بلکه اصلاً اماره وقتی اماره است که جانشین قطع طریقی بشود. آیا عند العقلاء قائم مقام قطع موضوعی می شود یا نه؟ این سؤال را دو جور می توانیم معناکنیم:

معنای اول: سیره ی عقلا در قطع موضوعی

نزد عقلا امارات همانطور که جایگزین قطع طریقی می شود آیا همانطور هم جایگزین قطع موضوعی می شود؟

اگر مراد این باشد، اولاً ـ این سؤال نادرست است؛ چون عُقلا ـ قطع موضوعی ندارند؛ ما حکمی را بین عقلا ـ ندیدیم که موضوعش «قطع» باشد. پس اولاً عقلا قطع موضوعی ندارند؛ تمام قطع های عقلا طریقی است.

ص: ۳۲۴

و ثانیاً اگر عُقلا قطع موضوعی داشته باشند و بخواهند اماره را جایگزین قطع موضوعی کنند، از همان اول، یک جعل واحد جعل می کنند که موضوعش «حجت» است و به این نحو، موضوع را جامع بین قطع و اماره قرارمی دهند.

پس اولاً در بین عقلا قطع موضوعی نداریم. و ثانیاً اگر هم قطع موضوعی داشته باشیم، موضوعش را «قطع» قرارنمی دهند تا نیاز به جعل دومی باشد، بلکه از اول موضوعش را جامع بین «قطع» و «اماره» مثلاً «حجت» قرارمی دهند.

معنای دوم: اگر مولای عقلائیه قطعی را موضوعی جعل کند

اگر یکی از موالی عقلائیه حکمی داشته باشد و در موضوع حکمش «قطع» را اخذکند، آیا عقلا امارات عقلائیه را در حکم مولا جایگزین این قطع می کنند یا نه؟ مثلاً یکی از موالی عقلائیه قاضی است؛ اگر قاضی حکمی داشت و موضوع حکمش را «قطع» قرارداد و گفت: «هر وقت قطع داشتی، این کار را بکن.»، آیا در این صورت عندالعقلاء امارات جایگزین قطع می شود یا نه؟

جواب این است که جایگزین نمی شود؛ به جهت این که آن حکم، از ناحیه ی مولاست. و ما گفتیم که در «حکومت» نیاز به جعل دوم داریم، عُقلاـ نمی توانند در دایره ی مولویت مولاـ جعل کنند. عقلا احکام خودشان را دارند، حکمی را بر موالی تحمیل نمی کنند.

سؤال: چرا تنقیح مناط نمی کنند؟

پاسخ: چون فرض این است که جناب مولاـ موضوع حکمش را «قطع» قرارداده، و برای شمول امارات نیاز به جعل دومی از ناحیه ی خود مولاست.

پس آن سؤال را باید تفکیک کرد به این دو سؤال و این دو جواب را هم داد. پس این که «امارات آیا عند العقلاء جانشین قطع موضوعی می شود یا نه؟» به دو سؤال برمی گردد، و به هر دو صیاغتش جواب دادیم.

ص: ۳۲۵

سؤال: فرق دو معنا را لطفاً بشتر توضیح دهید.

پاسخ: در سؤال اول: آیا عقلا قطع موضوعی دارند و امارات جانشین قطع موضوعی می شود؟ سؤال دوم این است که: اگر یکی از موالی عقلائیه قطع را موضوع حکم خودش قرارداد، آیا آن شخصی که باید اطاعت کند، آیا می تواند اماره را جایگزین قطعش کند؟

مسأله ی دوم: استفاده از امضای شارع

اگر ما در ادله ی شرعیه دلیلی داشته باشیم بر این که یکی از امارات عقلائیه را امضاکرده باشد، معلوم است که از دلیل امضا استفاده می کنیم که این اماره قائم مقام قطع طریقی می شود. آیا از دلیل امضا این را هم می توان استفاده کرد که آن اماره ی امضاشده، در دایره ی «شرع» قائم مقام قطع موضوعی هم می شود؟ یا نمی توانیم چنین چیزی را استفاده کنیم؟

ما از کسانی هستیم که می گوییم: قائم مقامیت اماره مقام قطع موضوعی را از دلیل امضا نمی توان استفاده کرد.

توضیح دلیل امضاء

ابتداءً دلیل «امضا» را توضیح بدهم که: «مراد علما از دلیل «امضا» چیست؟». دلیل امضا را تقسیم می کنند به دلیل لفظی و لبّی.

دلیل امضاء لبّی

دلیل لبّی، این است که یک اماره ی عقلائیه داشته باشیم و شارع در مقابل آن سکوت کند، به این سکوت شارع «دلیل امضا» می گوییم؛ چون عدم ردع شارع، ظهور دارد در امضاء و قبول این اماره ی عقلائیه. مثالش «ظهور» است. ظهور، نزد عقلا حجت است؛ چه ظهور لفظ، چه ظهور فعل، چه ظهور حال، و چه ظهور سکوت، هر ظهوری نزد عقلا حجت است. شارع مقدس و ائمه، در قبال این حجیت سکوت کرده اند؛ یعنی هیچ ردعی از عمل به ظهور نکرده اند. از این سکوت شارع استفاده می کنیم که شارع، ظهور را هم در دایره ی احکام شرعی به عنوان «حجت» قبول کرده است. از همین سکوت استفاده کرده ایم که ظهور نزد شارع هم حجت است.

ص: ۳۲۶

سؤال: «دلیل امضاء» آیا به این معنی است که سکوت کرده؟ یا خودش هم از آن ظهورات استفاده کرده است؟

پاسخ: اگر خودش هم استفاده کرده باشد، لبّی است.

دلیل امضاء لفظی

مرادشان از دلیل لفظی این است که یک اماره را در عقلا داشته باشیم و شارع هم در خطابی بر حجیت آن اماره بیانی بیاورد. مثلاً خبرواحد بین عقلا حجت است، شارع مقدس هم در باب «خبرواحد» آیه ی نبأ را گفته (اگر از آیه ی نبأ حجیت خبرواحد استفاده بشود). در سیره ی عقلا خبر واحد حجت است، و شارع هم آیه ی نبأ را فرستاده، پس این آیه، دلیل امضاء است؛ چون امری را حجت کرده که قبل از این که شارع حجتش کند، آن امر نزد عقلا حجت بوده است.

بر گردیم به بحث خودمان: آیا ما از دلیل امضای یک اماره می توانیم استفاده کنیم که: آن اماره جایگزین قطع موضوعی می شود؟ آیا شارع نسبت به من تعبد استصحابی دارد یا ندارد؟ اگر گفتیم: «دارد»، دلیل مان همان دلیل «امضاء» است. دلیل امضاء اثبات می کند اماره ی خبر واحد جانشین قطع طریقی می شود، آیا از همان دلیل می توان استفاده کرده که جانشین قطع موضوعی هم می شود؟

توضیح عدم جانشینی

به نظر ما نمی شود. ابتدا دلیل لبّی را بررسی می کنیم سپس دلیل لفظی را:

در دلیل لبّی

دلیل لبّی «سکوت» بود، سکوت، لسان ندارد؛ نهایت ظهورش قدر متیقَّنش است؛ که شارع مقدس اماره را حجت قرارداده به لحاظ «قطع طریقی». این دلیل، نسبت به «قطع موضوعی» ساکت است.

در اینجا سؤال می شود: چرا قطع طریقی قدر متیقَّن است ولی قطع موضوعی خارج از قدر متیقن است؟ چون بحث ما در «قطع موضوعی طریقی» است، و اماره چیزی است که جایگزین قطع طریقی می شود. اگر جایگزین قطع طریقی نشود، قطعاً جایگزین قطع موضوعی هم نمی شود. لذا در ادله ی سکوت، نهایت چیزی که می توان استفاده کرد، این است که شارع جعل حجیت کرده برای ظهور. اما اینطور نیست که برای «ظهور» هم حکمی مثل استصحاب جعل کرده است. فقط به قدر متیقنش اخذمی شود که عبارت است از طریقیت و منجّزیت و حجیتش.

در دلیل لفظی

دلیل لفظی ما، آیه ی نبأ بود. این دو مثال، خصوصیت ویژه ای ندارد؛ فقط می خواهم در ضمن این دو مثال تطبیقش بدهم. از مفهوم آیه ی نبأ استفاده کردیم که خبر واحد جایگزین قطع طریقی می شود، آیا می توان استفاده کرد که جایگزین قطعع موضوعی هم می شود؟

به نظر ما نمی شود استفاده کرد. اگر یک خطابی وارد بشود درحالی که ارتکازی وجود داشته باشد، آن ارتکاز، دائماً مانع انعقاد اطلاق این خطاب می شود. در باب «خبرواحد» آن امر مرکوز فقط حیثیت اماریت و طریقیت و کاشفیتش است، اما حیثیت موضوعیت را ندارد؛ چون در بین عقلا ـ اصلاً قطع موضوع نداریم. وقتی دلیل لفظی می آید، حتی اگر در مقام بیان باشد، به خاطر این ارتکاز، اطلاقی برای دلیل لفظی منعقد نمی شود.

تقریب حاج آقا حسین مهدوی: شارع نگفته: «اماره جانشین قطع می شود» تا به اطلاقش اخذ کنیم. شارع فقط گفته: «اماره حجت است». در ارتکاز عقلاست که هر چیزی که حجت است، فقط جانشین قطع طریقی می شود؛ چون اصلاً قطع موضوعی نداشته اند تا بیش از این را بفهمند. اینجا که شارع می گوید: «خبر ثقه حجت است»، ارتکاز عقلا این است که فقط جانشین قطع طریقی می شود. آیا از اطلاق کلام شارع که فرموده: «خبر واحد حجت است» می توانیم استفاده کنیم که: «پس جانشین قطع موضوعی هم می شود»؟ به خاطر همان ارتکاز، به این اطلاق نمی توانیم تمسک کنیم.

نتیجه

پس ما از هیچ دلیل امضائی، چه لبی و چه لفظی، نمی توانیم استفاده کنیم قیام اماره را مقام قطع موضوعی.

مسأله ی سوم: با یک جعل اماره را جایگزین دو قطع کند

آیا مولا ـ می تواند به یک تشریع و به یک جعل واحد، هم جعل کند طریقیت را برای اماره (مثل خبر یا ظهور) تا جای قطع طریقی بنشیند؟ و هم جعل کند موضوعیت را تا جای قطع موضوعی بنشیند؟

ص: ۳۲۸

اصولیین دو دسته شده اند: دسته ای مثل مرحوم آخوند گفته اند: محال است، دسته ای گفته اند: ممکن است. و هر کدام استدلالی کرده اند و بر استدلال رقیب خدشه کرده اند. به جای این که وارد اقوال بشوم، این مسأله را بازمی کنم که: آیا به تشریع واحد مولا می تواند یک تشریع واحد داشته باشد که اثر این تشریع واحد این باشد که: «اماره، هم جای قطع طریقی را بگیرد و هم جای قطع موضوعی را.»؟ یا عقلاً محال است.

مقدمه: طریق جعل جانشینی اماره

مقدمه ای را عرض کنم درباره ی این که: مولا اگر بخواهد یک اماره جای قطع موضوعی بنشیند باید چه کار کند؟

قبلاً این را توضیح داده ام که حجیت و منجّزیت، امر واقعی است نه اعتباری. و گفتیم که: حجیت قطع، واقعی واقعی است؛ یعنی نیازی به جعل نیست. و حجیت سایر حجج، واقعی اعتباری است؛ یعنی ذاتی نیست، یعنی در طول اعتبار و جعل واقعیت پیدامی کند، دقیقاً به وزان مالیت است. اگر قطع به تکلیف داشته باشیم، استحقاق عقوبت نیاز به جعل ندارد؛ چون حجیت قطع، واقعی واقعی است. اما در باب خبر، منجزیت و حجیتش ذاتی نیست؛ یعنی اگر خبر تعلق به تکلیف فعلی، من استحقاق عقوبت نسبت به آن مخالفت ندارم الا این که مولا حجیت و منجزیت را برای خبر جعل کند.

در مقام جانشینی قطع طریقی

گفتیم که اماره اصلاً آن چیزی است که جانشین قطع طریقی می شود، پس برای این که شارع اماره ای را جانشین قطع طریقی کند، کافی است که آن طریق را اماره و حجت قراربدهد.

و در مقام «جعل حجیت»، هیچ فرقی نمی کند که از صیاغت «انشاء» استفاده کند و بگوید: «اعمل بالخبر» یا از صیاغت دیگری استفاده کند؛ همین که این را بگوید، خبر منجِّز می شود. فرقی نمی کند به نحو «انشاء» بگوید، یا به نحو «اِخبار» بگوید: «جعلتُ الخبر حجةً»، یا از صیاغت «تنزیل» استفاده کند و بگوید: «الخبرُ قطعٌ»، یا از صیاغتی در «مؤدی» استفاده کند و بگوید: «مؤدَّی الخبر مؤدّی القطع»، یا از صیغه ی «اعتبار» استفاده کند و بگوید: «اعتبرتُ الخبر قطعاً»، یا از صیغه ی «خبر» استفاده کند و بگوید: «إنّی اعتمد علی الخبر»، یا از «خبر از آینده» استفاده کند و بگوید: «إنّی اُحاسب عبیدی علی اساس الخبر». پس در باب «جعل حجیت برای خبر» اصلاً صیاغت مهم نیست. معنای قیام اماره مقام الخبر همین است که جعل حجیت کند به هر صیغه ای ولو به صیغه ی اِخبار.

در مقام جانشینی قطع موضوعی

اما درباره ی «قیام اماره مقام قطع موضوعی» مولا فقط یک کار می تواند بکند، و آن، این است که حکمی که برای «قطع» جعل کرده، برای «خبر» هم جعل کند. اول گفته بود: «لا-تنقض الیقین بالشک»، حالا- می خواهد کاری کند که همان تعبّد استصحابی، در مورد قیام خبر هم داشته باشد. فقط یک کار باید بکند؛ تعبدبکند به بقاء آن شیئی که قام علیه الخبر و مثلاً بگوید: «لاتنقض الخبر بالشک». صیاغت تعبیری اش فرقی نمی کند که بگوید: «لاتنقض الخبر بالشک» یا بگوید: «الخبر یقین»، در هر صورت، آن تعبد استصحابی را همانطور که جعل کرد برای مورد «یقین»، همانطور هم باید جعل کند برای مورد «خبر». صیاغت مهم نیست، بالاخره باید جعل حکم مماثل کند برای اماره.

معنای تشریع

حالا- که این مقدمه روشن شد، برمی گردیم به سؤال: آیا مولا می تواند با جعل واحد، جعلی کند که اماره، هم جای قطع طریقی بنشیند و هم جای قطع موضوعی بنشیند؟

تمام گیر، در کلمه ی «تشریع» است؛ مراد از «تشریع» چیست؟ دو احتمال در «تشریع» هست:

احتمال اول: ابراز

احتمال اول این است که مراد از «تشریع» ابراز واحد است. یعنی آیا ممکن است که با یک ابراز هر دو جعل را انجام داد؟ یا ممکن نیست؟ معلوم است که ممکن است؛ چون ما می توانیم انشائات و جعول عدیده را به یک ابراز داشته باشیم؛ مثلاً شخصی به زید می گوید: «من این کتاب را به این مبلغ به تو فروختم، این خانه را به این مبلغ اجاره کردم، این خانم را به عقد تو درآوردم به این مهر، این مال را با تو مصالحه کردم، این عبد را از طرف تو عتق کردم، این مال را از طرف تو وصیت کردم، آن مال را از طرف تو و قف کردم، این مال را از طرف تو رهن دادم.» و زید در آخر فقط بگوید: «قبلتُ الجمیع»، تمام عقدها محقق می شود. این، یک انشاء نیست، یک ابراز است. فرق است بین یک «انشاء» و یک «ابراز». این «قبلتُ الجمیع»ی که زید می گوید، یک ابراز است که هم ابراز قبول بیع است هم ابراز قبول اجاره است هم ابراز قبول سایر عقود است. یک انشاء است، اما همه را به یک ابراز انشاءکرده. انشاء، متعدد است، اما ابراز واحد است.

اگر معنای «تشریع» این باشد، در مانحن فیه می توانیم دو جعل داشته باشیم با یک ابراز؛ مثلًا مولا می تواند بگوید: «الخبر قطعٌ» و هم جعل حجیت کند و هم جعل استصحاب می کنم در مورد خبر، با یک ابراز، دو جعل کرد. دو جعل است با یک مُبرز.

احتمال دوم: جعل و انشاء

احتمال دوم این است که مراد از «تشریع» خود «جعل» و «انشاء» است، نه مبرز و ابراز. در این صورت، معلوم است که محال است که به یک جعل، هم حجیت جعل بشود و هم استصحاب برای این خبر جعل بشود. «استصحاب» یک حکم است، و «حجیت» حکم دیگری است، محال است که به یک جعل، هم حجیت جعل بشود و هم استصحاب جعل بشود؛ چون دو انشاء کاملًا متباین است.

نتیجه

پس اگر مراد از تشریع «ابراز» باشد ممکن است، و اگر مراد از تشریع «جعل» باشد، محال است. آنهایی که می گفته اند: «ممکن است»، نظر به «ابراز» داشته اند. و آنهایی که می گفته اند: «محال است»، نظر به «جعل» داشته اند. و للکلام تتمّةٌ.

قطع(جهت ثانیهاقسام قطع/مقام ثالثقیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی وصفتی) ۹۵/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع(جهت ثانیه:اقسام قطع/مقام ثالث:قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی وصفتی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که: «آیا اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می شود یا خیر؟»، گفتیم: ضمن مسائلی باید بحث کنیم، رسیدیم به مسأله ی سوم؛ که آیا مولایی می تواند با یک تشریع و یا یک جعل کاری کند که اماره هم قائم مقام قطع طریقی بشود و منجز باشد و هم قائم مقام قطع موضوعی بشود (یعنی آن حکمی که اماره دارد این اصل هم پیداکند)؟ آیا ممکن است یا خیر؟ در مقام جواب توضیح دادم که مراد ما از «تشریع» چیست؛ اگر جعل و انشاء باشد، محال است. اگر مراد «ابراز» باشد ممکن است. این بحث را در جلسه ی گذشته گفتیم. ادامه ی این بحث، بحث امروز ماست.

ص: ۳۳۱

گفتیم: «برای این که اماره جایگزین قطع طریقی بشود، کافی است که شارع حجیت را برای آن اعتبارکند.»، اما برای این که اماره جایگزین قطع موضوعی بشود، احتیاج داریم به یک جعل دومی که در تعبد استصحابی، خبر را در موضوعش اخذکند. و این دو جانشینی، با یک انشاء قابل جعل نیست؛ چون تشریع و حکم، متقوم به انشاء است، و هر انشائی متقوم به قصد و ابراز است.

مولا در مقام «تشریع» می تواند چندین قصد داشته باشد و با یک ابراز، ابرازکند. ولی وقتی که ابرازکرد، به عدد قصود، انشاء

داریم. پس ابراز، جزئی از انشـاء است، امـا تمام الانشاء نیست. ما در مقام «انشاء» می توانیم چنـدین انشاء را به یک ابراز انجام دهیم؛ مثلاًـ به این صورت که بگویـد: «این کتـاب را به تو فروختم به این مبلغ، خـانه ات را اجاره کردم به این مبلغ، این مال را مصالحه کردم، و این زن را هم به نکاح تو درآوردم.»، بعد اگر او بگوید: «قبلت الجمیع»، با همین ابراز قبول، تمام آن عقود را انشاء کرده است.

پس اگر مراد سائل از «تشـریع» خود جعل باشد، اماره را قائم مقام قطع کردن در قطع موضوعی، در یک تشـریع ممکن نیست؛ چون حقیقت جعل غیر از حقیقت استصـحاب است. ولی اگر مراد سائل از «تشریع» ابراز باشد، اماره را قائم مقام قطع موضوعی کردن، در یک تشریع ممکن است؛ چون می شود انشائات متعدده را به ابراز واحد ابرازکرد.

ضابطه در وحدت و تعدد جعل

به مناسـبت، واردمی شـویم در ضـابطه ی وحـدت و تعـدد جعـل. در بین متـأخرین سه مرحله برای حکم قائـل هسـتند: انشـاء و تشـریع، جعـل که همان حکم کلی است، و مجعول که حکم جزئی است. مثلاً وقتی که اذان ظهر را می گوینـد، هر کس یک تکلیف جزئی دارد؛ بر زیـد واجب است، بر عمرو واجب است، و بر هر کسـی واجب است. معیار در وحدت و تعدد «تشـریع»، هیـچ وقت «مجعول» نیست؛ چون وحـدت و تعـدد مجعول، از ناحیه ی موضوع است. معیار در وحـدت و تعدد تشـریع، «جعل» نیست؛ چون وحدت و کثرت جعل دائماً تابع وحدت و کثرت تشـریع است، نه بالعکس. پس ضابطه برای این که یک تشریعی متعدد باشد چیست؟

صوری هست که باعث می شود که تشریع متعدد بشود، که اجمالاً به این حالات اشاره می کنم:

مورد اول: تعدد انشاء

مورد اول وقتی است که ما دو انشاء داشته باشیم؛ مثلًا فقیر دو دسته است: فاسق و عادل. اگر مولا بگوید: «اکرم الفقیر الفاسق» بعد بگوید: «اکرم الفقیر العادل»، اکرام تک تک فقرا بر ما واجب است. مولا در مقام «تشریع» می توانست یک انشاء به کار ببرد و بگوید: «اکرم الفقیر»، اما از دو انشاء استفاده کرد، در اینجا دو وجوب داریم، دو تشریع داریم، دو جعل داریم: وجوب اکرام فقیر فاسق، و وجوب اکرام فقیر عادل. درحالی که می توانست جایگزین کند و با یک تشریع انجام بدهد. اگر چه می توانست این دو تشریع را به یک تشریع بگوید، ولی کافی است که حکمتی در دو تشریع باشد که در یک تشریع نباشد.

مورد دوم: تعدد متعلق حکم

گاهی «انشاء» یکی است ولی «متعلَّق حکم» دو تاست؛ مثلًا می گوید: «علیکم بالصلاه و الصیام»؛ اینجا اگرچه یک انشاء است، ولی دو تشریع هست؛ یک طلب نسبت به صیام است، و یک طلب هم نسبت به صلات است. یا جامعی نیست، یا اگر هم جامعی بوده، مد نظر مولا نبوده است.

مورد سوم: تعدد موضوع عنواناً

یکی دیگر از مواردی که باعث می شود تشریع دو تا بشود، جایی است که موضوع عنواناً دو تا باشد. گاهی موضوع مصداقاً دو تاست اما عنواناً یکی است مثل «یجب علی المکلف الحج»؛ در اینجا مکلف مصداقاً کثیر است، ولی «تشریع» متعدد نمی شود، «مجعول» متعدد می شود. اما گاهی ولو انشاءً و متعلقاً واحد است، ولی عنواناً متعدد می شود؛ مثلاً ـ به جای این که بگوید: «یجب علی زید الصیام، و یجب علی عمرو الصیام»، این دو تکلیف را در یک انشاء جمع می کند و می گوید: «یجب علی زید و عمرو الصیام».

مانحن فیه از قبیل تعدد متعلق است

مـانحن فیه (که مولا ـ می خواهـد بـا یک تشـریع، اماره را هم جایگزین قطع طریقی کنـد و هم جایگزین قطع موضوعی طریقی کند)، از قبیل تعدد متعلق است؛ در قیام اماره مقام «قطع طریقی»، متعلق حکم و جعل، «حجیت» است. و در قیام اماره مقام «قطع مـأخوذ در موضـوع استصـحاب»، متعلـق «استصـحاب» اسـت؛ یعنی همـانطور که «یقین» موضـوع استصـحاب است، «امـاره» هم موضـوع استصـحاب باشـد؛ یعنی شـارع بایـد بگویـد: «این امـاره، حجت است، و این امـاره، موضوع استصـحاب هم هست.» تا همانطور که «یقین» موضوع استصحاب است، «خبر» هم موضوع استصحاب بشود.

متعلق حکم را در حکم تکلیفی «متعلـق» می گوینـد، و در حکـم وضـعی متعلق حکـم را «موضوع» می گوینـد. مثلاًـ اگر شـارع بگوید: «الخمر و الدم، نجس»، می شود دو تشریع.

این بحث ها بحث های ثبوتی بود؛ یعنی قطع نظر از واقعیت بود!

در خطابات تبلیغی

اما در احکام شرعی، با خطابات تشریعی روبه رو نیستیم؛ ما در خطابات شرعی دائماً با خطابات تبلیغی روبه رو هستیم؛ چرا که بـا کلاـم معصومین روبه رو هستیم، و کلمـات معصومین اِخبـار است از تشـریعات الهی. و واضـح است که امام با یک خبر می توانـد از چنـد جعل ما را مطلع کنـد؛ به جای این که بگوید: «هم حجیت برای خبر جعل شده و هم استصـحاب برای خبر جعل شده»، می تواند بگوید: «الخبر قطع». ما می فهمیم که خبر همان نقش قطع را بازی می کند.

لکن این که «این را در روایـات داریم یـا نه؟»، بحث فقهی می شود. در «استصـحاب» بحث می کنیم که: آیـا امارات جایگزین یقین استصحابی می شود یا نه؟

خلاصه

ص: ۳۳۴

پس ما قائلیم که تشریع حجیت و حکمی برای اماره که جایگزین قطع موضوعی طریقی بشود، ممکن نیست. اما در روایات ممکن است که امام علیه السلام همین کار را انجام بدهد.

هذا تمام الکلام در مسأله ی سوم.

مسأله ی رابعه: جایگزینی یقین استصحابی

در مسأله ی ثالثه گفتیم که ممکن است اماره جانشین یقین استصحابی بشود. پس از اثبات این امکان، در مسأله ی رابعه سؤال این است که: آیا آنچه امکانش را اثبات کردیم، واقع هم شده است یا نه؟

آیا امارات جایگزین یقین استصحابی می شود یا نه؟ بحثش مربوط به استصحاب است. اجمالاً ـ اینجا اشاره کنم، تفصیلش آنجا. مشهور علما قائلند که جایگزین می شود؛ من اگر یقین دارم که زید در روز شنبه عادل بود و شک در عدالتش در روز یکشنبه دارم، استصحاب می کنم. و همینطور هم اگر ثقه ای می گوید: «روز شنبه عادل بود» و در عدالتش در روز یکشنبه شک می کنم، استصحاب می کنم بقاء عدالتش را. مشهور علما که گفته اند: «جایگزین می شود»، سه بیان دارند:

بیان اول در موضوع استصحاب: حجت

بیان اول این است که مراد از «یقین» در روایت «لاتنقض الیقین بالشک» حجت است؛ هم شامل «یقین» می شود هم شامل خبر ثقه می شود و هم شامل سایر امارات. چرا می گویند: «یقین،حجت است»؟ الغاء خصوصیت می کنند؛ می گویند: «چون از باب حجت است، ذکرشده؛ مقصود امام این بوده که: «لاـتنقض الحجه بالشک»؛ اگر «یقین» اخذشده، چون اظهر مصادیق حجت است.

بیان دوم: وجود سابق

بیان دوم این است که «یقین» هیچ مدخلیتی ندارد و مراد «حجت» نیست، بلکه مراد «وجود سابق» است. در محاورات عرفی رایج است؛ مثلاً اگر مولا گفت: «اگرفهمیدی که زید آمده، برو به دیدنش.»، عرف موضوع وجوب زیارت را «آمدن» می فهمد نه این که موضوع «بفهمد آمده» است. عرف این «فهمیدن» را حذف می کند و اینطور می فهمد که: «اگر زید بیاید، زیارتش بر من واجب است.». اینجا هم از همین قبیل است.

بیان سوم: یقین

بیان سوم (که ظاهراً مشـهور است) این است که «یقین» در روایت به همان معنای «یقین» است، و عرفاً هم ساقط نیست. موضوع استصحابی کـه از ایـن روایـات فهمیـده می شـود، همـان یقیـن وشـک اسـت. ولکـن چـون شـارع امـارات را به عنـوان «یقین» اعتبارکرده است، در طول این اعتبار، خبر هم جایگزین یقین استصحابی می شود.

مختار: اماره جایگزین یقین استصحابی نمی شود

معنـای سوم برای حـدیث را قبول کردیم، اما این اسـتدلال را هم قبول نکرده ایم؛ گفته ایم از دلیل اعتبار، بیش از این اسـتفاده نمی شود که: «اماره حجت است»، اما ما هیچ دلیلی نداریم که شارع مقدس در باب «اماره» تعبد استصحابی داشته باشد. لذا در مواردی که حـالت سـابقه به امـاره ثـابت بشود نه به یقین، مـا قائـل به عـدم جریان استصـحاب شـده ایم. البته گفته ایم: مراد از «یقین» جامع بین «یقین» و «استصـحاب» است. و عرف هم این تسامـح را دارد که از «اطمینان» به «یقین» تعبیرکند. پس ما قائلیم که اماره جایگزین یقین استصحابی نمی شود.

مسأله ی پنجم: افتاء

امـا یـک جای دیگری هم «علم» اخذشـده، و آن بحث «افتاء» است؛ افتاء بلا علم، ولو مطابق با واقع باشـد، حرام است. در آنجا گفتـه ایـم: بـه قرینه، مراد از علم «حجت» است؛ حجـتی که جـامع بین «امـاره» و «یقین» است. چـون موضـوع «قـول بلاـعلم» را «حجت» گرفته ایم.

مسأله ی چهارم که تمام شد، واردمی شویم در مقام رابع:

المقام الرابع: قیام الاماره مقام القطع الموضوعی الصفتی

آیا می تواند شارع به یک «تشـریع» اماره را جایگزین «قطع موضوعی صـفتی» کند؟ از بیانات گذشـته روشن شد که ثبوتاً هیچ محذوری ندارد؛ کافی است شارع آن حکمی را که برای قطع موضوعی صفتی قرارداده، همان حکم را در اماره هم قراربدهد. اما واضح است که از دلیل «حجیت» به هیچ وجه نمی شود استفاده کرد.

اما ما در شریعت «قطع موضوعی صفتی» هم آیا داریم یا نه؟ بعضی فرموده اند که در «جواز شهادت» قطع موضوعی صفتی اخذشده؛ شاهد باید نسبت به آن چیزی که شهادت می دهد، قاطع باشد، و به جای قطع نمی شود چیز دیگری بنشیند. اگر این مطلب (که موضوع در شهادت قطع موضوعی صفتی است) درست باشد (ما قبول نکردیم)، این جایگزینی اشکالی ندارد؛ مثلاً اگر می خواهد بگوید: «فلانی شرب خمر کرده»، باید رؤیت کرده باشد، حتی «قطع» هم کافی نیست؛ پس اگر از بوی خمر به قطع رسید که زید شرب خمر کرده یا اگر صد نفر نزد او شهادت دادند که زید شرب خمر کرد، نمی تواند نزد قاضی شهادت بدهد که زید شرب خمر کرده.

هذا تمام الکلام

الجهه الرابعه: فی اخذ العلم بالحکم فی موضوعه.

چهارچوب بحث را بگویم درباره اش فکرکنید؛ آیا شارع می تواند علم به حکمی را در موضوع همان حکم اخذکند؟ یا محال است؟ به این مناسبت یک مقدمه ای را شروع کرده اند؛ که اگر علم به حکمی اخذبشود در موضوع حکمی، گفته اند: از چهار حالت خارج نیست: یا این دو حکم، متخالف هستند، یا متضاد هستند، یا متماثل هستند، یا متحد هستند. تمام این چهار صورت، مقدمه است برای قسم چهارم، لذا فقط همان قسم چهارم در عنوان بحث مطرح شد.

شنبه إن شاءالله وارد این جهت می شویم.

قطع (جهت چهارم اخذ علم به حکم در موضوع حکم / مقدمه و صورت اول و دوم) ۹۵/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت چهارم: اخذ علم به حکم در موضوع حکم / مقدمه و صورت اول و دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «قطع» به جهت چهارم رسیدیم؛ آیا شارع می تواند قطع به حکمی را در موضوع همان حکم اخذکند یا محال است؟

ص: ۳۳۷

مقدمه: تحریر محل نزاع

برای این که این بحث روشن بشود، یک مقدمه ای را درباره ی «قطع» و «حکم» ذکرکنم، بعد وارد اصل بحث بشویم.

امر اول: مراد از قطع

مقطوع بالذات و بالعرض

امر اول راجع به «قطع» است؛ قطع، اعتقاد جزمی است، یک حالت ذهنی و روانی است. در هر قطعی، حتماً یک «مقطوع» داریم؛ نمی توانیم بگوییم: قطع داریم ولی مقطوع نداریم. مقطوع دائماً بر دو قسم است: مقطوع بالذات، و مقطوع بالعرض. مقطوع بالذات، در افق ذهن و نفس ماست. مقطوع بالذات، آیا مفهوم است یا غیرمفهوم؟ رابطه اش با قطع اتحاد است یا تباین؟ اینها به درد اصولی نمی خورد و لذا بررسی نمی کنیم، مگر این که یک مناسبتی پیدابشود. پس مقطوع بالذات، همان متعلَّق قطع، در افق نفس و ذهن ماست. موطن «مقطوع بالذات» با موطن «قطع»، یکی است؛ که همان ذهن ماست.

وجود واقعی یا وهمی

مقطوع بالعرض، همان عدالت زید است. «عدالت زید» که مقطوع بالعرض است، از دو حال خارج نیست: وجود واقعی دارد، یا وجود وهمی دارد. وقتی قطع داریم به عدالت زید، جناب زید، یا عادل است یا نیست. اگر عادل باشد، عدالت زید، واقعی است. و اگر فاسق باشد، عدالت زید وهمی است. پس موطن مقطوع بالعرض، یا عالم واقع است یا عالم وهم است.

انحاء اخذ قطع در موضوع حکم

شارع مقدس می تواند «قطع» را که یک پدیده ی تکوینی است، در موضوع حکم خودش اخذکند. این «قطع» را که در موضوع خودش اخذمی کند، تارتاً نظر به «مقطوع» نمی کند؛ می گوید: «إذا قطعتَ بشیءٍ فتصدّق» و اصلاً برایش مهم نیست که مقطوع چی باشد؛ نه مقطوع بالذات برایش مهم است و نه مقطوع بالعرض.

تارتاً مقطوع بالـذات را درنظرمی گیرد و می گوید: «إذا قطعت بحیاه الولد فتصدّق»؛ اصـلاً مقطوع بالعرض را درنظرنمی گیرد، خود مقطوع بالذات برایش مهم است.

گـاهی مقطوع بـالعرض را هم درنظرمی گیرد؛ یعنی مقطوع بـالعرض بایـد واقعی باشـد، مثلاً می گویـد: «إذا عِلِمتَ بحیاه الولد فتصـدّق»، این «علم» یعنی «قطع مصـیب به واقـع». در این صـورت اگر بعـد از این که این قطع در افق نفس مـا پیداشـد صـدقه ندادیم و بعداً هم فهمیدیم که قطع مان مصیب نبوده، فقط تجرّی کرده ایم؛ چون موضوع حکم شارع محقق نبوده است.

مقطوع مأخوذ در موضوع، حکم شرعی است

گـاهی وقت هـا مقطوع بالـذات یا بالعرض که مـد نظر شارع است، ممکن است یک حکم شـرعی باشـد؛ مثلاً می گویـد: «إذا قطعتَ بوجوب الصـلاه علیـک، فتصـدّق.». گـاهی مقطوع بـالعرض را مـد نظر می گیرد و مثلاً می فرمایـد: «إذا علمتَ بوجوب الصلاه علیک، فتصدّق.».

بحث مـا، در جـایی است که مولاـ «قطع به حکم شـرعی» را در موضوع حکمش اخـذکرده، لکن نظر به مقطوع بالعرض دارد؛ یعنی نـاظر به جـایی است که قطع مـا مصـیب است. از «قطع مصـیب» تعبیرمی کنیم به «علم»، لـذا عنوان این جهت را هم «علم» عرض کردیم. پس مقطـوع بـالعرض بایـد در عـالم واقع موجود باشـد؛ اگر فقـط در عـالم وهم باشـد، آن قطع، موضوع حکم نیست.

حکم اول و حکم دوم

در مـانحن فیه، این قطع یـک متعلَّقی دارد که حکم شـرعی است. مراد ما از «حکم شـرعی» مقطوع بالعرض است، این حکم را «حکم اول» می گوییم. یـک حکم دومی هم داریم که «قطع» به عنوان موضوع آن حکم اخذشـده، این «حکم دوم» است. مثلاً مولاـ می فرمایـد: «إذا قطعتَ بوجوب الصـلاه علیک فتصـدّق.»، دو وجوب داریم: یکی وجوب صـلات که حکم اول ماست و همـان مقطـوع و معلـوم بـالعرض اسـت، یکی هم وجـوب تصـدق داریم که حکم دوم مـاست و در موضـوع حکم دوم «قطـع» اخذشده اما در موضوع حکم اول «قطع» اخذنشده است؛ شارع «صلات» را بر مطلق «مکلف» واجب کرده، نه بر «مکلف قاطع». این قطع است که در این جهت می خواهیم وارد بحث از آن بشویم.

ص: ۳۳۹

در پرانتز بگوم؛ همـانطور که قبلاًـ هم گفته ام، این بحث ها، بحث های کاربردی نیست. ولی اصولیین دقت هایی در آن کرده اند که خیلی از جاها جلوی مغالطات ذهن ما را می گیرد. به همین خاطر است که این مقدمات را دارم توضیح می دهم.

امر دوم: حکم

جعل و مجعول

«حکم» در لسـان اصـولیین، اسم است برای دو چیز: حکم کلی، و حکم جزئی. در مـدرسه ی میرزا، اسم حکم کلی را «جعـل» گذاشـتند و اسـم حکـم جزئی را «مجعـول» گذاشـتند، «حکـم فعلی» هـم بـه آن می گوینـد. مثلاًـ وجـوب الحـج علی المکلف المسـتطیع، حکم کلی یـا جعـل است. از این حکم کلی، تارتـاً به صورت مفهومی تعـبیرمی کننـد و گـاهی هم به صورت یک قضیه. «وجوب الحج علی زید» یا به تعبیر دیگر «الحج واجب علی زید»، حکم جزئی است.

مرادمان فقط مجعول است

این که گفتیم: «قطع به حکم در موضوع حکم اخـذبشود»، در هر دو «حکم» مرادمان فقط «حکم جزئی» و «مجعول» است. چرا دومی مراد مـاست؟ به دو جهت: یکی این که تمـام آن اشـکالات عقلی وقـتی پیـدامی شود که علم به «مجعول» را در موضوع قراربدهیم، علم به «جعل» مشـکلی ندارد. جهت دومش این است که ما وقتی مشـکل را در «مجعول» حل کنیم، حل مشکل در «جعل» خیلی راحت است.

لکن این را دقت کنید که آن اصولیینی که تعمیم داده اند و هم قطع به «مجعول» را بحث کرده اند و هم قطع به «جعل» را، مثل مرحـوم آقـای صـدر و مرحـوم آقـای خوئی، مرادشـان در حکم اول است یعنی متعلَّق القطع. مراد از «حکم» در حکم دوم فقط «مجعول» است.

مـا برای این که بحث مان روشن باشـد، حکم اول را هم «مجعول» قرارمی دهیم؛ چون تمام آن نکات مشـکله، در جایی اسـت که هر دو حکم «مجعول» باشـد؛ اگر آن مشـکل را توانستیم حـل کنیم، در «جعـل» مشـکلی نـداریم. در اثناء هم اشاره خواهیم کرد که «علم به جعل» هیچ مشکلی ندارد که اخذ در موضوع حکم بشود.

ص: ۳۴۰

حکم ظاهری و واقعی

در «اصول» حکم به دو قسم تقسیم می شود: حکم واقعی و حکم ظاهری، در «حکم اول» و «حکم دوم» آیا مراد حکم واقعی است؟ یا اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری است؟

در حکم اول که مقطوع بالعرض است، مراد «حکم واقعی» است. اما مراد از «حکم» در حکم دوم، اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری است. ولکن چون حکم ظاهری مشکلش کم است و بعداً هم یک بحث مستقل در جمع بین احکام ظاهری با احکام واقعی دارد، لذا مرادمان از حکم دوم هم دقیقاً همان حکم واقعی است. پس مراد ما از «حکم اول» مجعول است و حکم واقعی، و مراد ما از «حکم دوم» مجعول و حکم واقعی است.

خلاصه

پس طبق مقدمه ی اول، بحث ما در جایی است که اولاً قطع به حکم شرعی تعلق گرفته باشد، و ثانیاً مصیب باشد، و طبق مقدمه ی دوم، بحث ما در جایی است که اولاً هر دو حکم مجعول باشد، و ثانیاً هر دو هم واقعی باشد.

این، مقدمه بود.

بررسی این جهت در چهار صورت

علما ما فرموده اند: اگر علم به حکمی در موضوع حکمی اخذبشود، از چهار صورت خارج نیست: صورت اول این است که حکم دوم، نسبت به حکم اول، یا متخالف است، یا متضاد است، یا متماثل است، متحد است. تمام بحث ما و آن اشکالاتی که مطرح شده، در صورت چهارم است، آن سه صورت را هم تتمیماً مطرح کرده اند.

ما هر چهار صورت را یک به یک با مثال هایش بحث می کنیم:

صورت اول: تخالف

«متخالف است»، یعنی دو تا تکلیف جدا از هم است؛ هیچ ارتباطی بین دو حکم نیست؛ نه تضاد، نه تماثل، و نه اتحاد. مثلاً مولا بفرماید: «إذا قطعتَ بوجوب الصوم علیک، فتصدّق.».

صورت اول روشن است که هیچ اشکالی ندارد.

صورت دوم: تضاد

«تضاد» بین حکم اول و دوم وقتی اتفاق می افتد که یکی ترخیصی باشد و دیگری الزامی، یا هر دو الزامی متضاد باشند.

مثال برای ترخیصی و الزامی: «إذا قطعتَ بوجوب الصلاه علیك، فأنت مرخَّص فی ترکها.». این ترخیص، ترخیص واقعی است.

مثال برای هر دو الزامی: «إذا قطعتَ بوجوب الصلاه علیك، فهی محرمةٌ علیك.». اگر علم پیداکردی که نماز بر تو واجب است، آن نماز بر تو حرام است.

آیا شارع می تواند چنین دو جعلی داشته باشد یا محال است؟

وجه استحاله در کلام شهیدصدر: همان وجه استحاله ی ردع از عمل به قطع

در بین علمای ما کسی نیست که قائل به امکان جعل دوم شده باشد، إنما الکلام، در وجه استحاله است.

مرحوم آقای صدر در کتاب بحوث: ج۴،ص۹۹ یک استدلالی کرده اند برای استحاله ی جعل دوم؛ فرموده اند: ردع از کاشفیت و طریقیت و حجیت قطع، یا ثبوتاً یا اثباتاً محال است. در اینجا هم شارع با حکم دومش از حجیت قطع نسبت به متعلَّق خودش ردع کرده اند، پس به همان بیان قبلی، اینجا هم محال است.(۱)

نقد: مانحن فیه از قبیل ردع از عمل به قطع نیست

با بیان مرحوم آقای صدر موافق نیستیم؛ در مانحن فیه «قطع» را در تکلیف اول از حجیت نینداخته ایم تا مصداق «ردع از عمل به قطع» بشود؛ یعنی پیش فرض ما این است که با تکلیف دوم کاری نکرده ایم که منجِّزیت قطع را نسبت به وجوب صلات از بین ببریم. اگر قطع اول از منجِّزیت بیفتد، خروج از بحث است.

ص: ۳۴۲

۱- (۱) - فهذا مستحیل لأنه یعنی جعل حکم رادع عن طریقیه القطع و کاشفیته و قد تقدم انه لا یعقل لا علی أن یکون حکما ظاهریا لعدم معقولیه ملاکه فی مورد القطع و لا واقعیا للزوم التضاد و نقض الغرض علی ما تقدم شرحه فیما سبق مفصلا.

وجه مختار

ما قائل به استحاله شدیم، ولی به بیانی که بین صورت «ترخیص» با صورت «الزام» فرق هست:

تضاد الزام با ترخیص: ترخیص در معصیت

صورت «ترخیص» شارع نماز را واجب کرده است بر مکلف و ترخیص داده در ترک نماز نسبت به مکلف قاطع. چرا این ترخیص محال است؟ چون وقتی صلات واجب منجَّز است، اگر ترخیص بدهد در ترک صلات، این ترخیص، ترخیص در معصیت است. ترخیص معصیت، عقلاً قبیح است. و صدور قبیح از خداوند، عقلاً محال است.

تضاد دو الزامی: تکلیف عاجز

مثلاً شارع بگوید: «بر هر مکلفی نماز واجب است، و بر مکلف قاطع به وجوب نماز، نماز حرام است.». در این صورت، قدرت بر امتثال هر دو تکلیف را ندارد؛ چون اگر بخواهد وجوب را امتثال کند باید نماز را اتیان کند، و اگر بخواهد حرمت را امتثال کند باید نماز را ترک کند. و تکلیف عاجز عقلاً قبیح است، و صدور قبیح از خداوند عالم محال است.

صورت سوم و چهارم، إن شاءالله برای جلسه ی آینده.

قطع (جهت رابعه اخذ علم به حکم در موضوع حکم / صورت سوم و چهارم) ۹۵/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت رابعه: اخذ علم به حکم در موضوع حکم / صورت سوم و چهارم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در جهت رابعه بود: اخذ علم به یک حکم در موضوع حکم. عرض کردیم چهار صورت دارد: صورت اول این بود که حکم اول و حکم دوم متخالف باشند، گفتیم: اشکالی ندارد. صورت دوم این بود که حکم اول و حکم دوم متضاد باشند، گفتیم: جعل حکم دوم عقلاً ممکن نیست.

ص: ۳۴۳

صورت سوم: متماثل

توضیح محل نزاع

صورت سوم این است که حکم اول با حکم دوم متماثل باشد؛ مثلاً مولایی به عبدش بگوید: «إذا قطعتَ بوجوب الصلاه علیک فالصلاه واجبه علیک»: اگر علم پیداکردی که نماز بر تو واجب است، پس نماز بر تو واجب است. مولا اینجا دو وجوب

و تکلیـف دارد؛ تکلیـف اول، وجـوب صـلات است که موضـوعش «المکلـف» است، و تکلیف دوم وجوب صـلاتی است که موضـوعش مکلـف قـاطع به وجوب صـلات است. موضوع دوم نسـبت به موضوع اول، اخص مطلق است. بنـابراین اگر مکلف قـاطع نباشـد، یـک وجوب دارد. اگر قـاطع باشـد، دو تـا وجوب دارد و متعلق این دو وجوب هم فقـط صـلات است. اینجـا می گوییم: حکم دوم متماثـل حکم اول است و شـخص قاطع، دو تا وجوب فعلی و دو تا طلب فعلی دارد که متعلق هر دو وجوب، صلات است. بر شـخص غیرقاطع یک وجوب صـلات هست، و بر شـخص قاطع، دو وجوب صلات هست. جعل چنین تکلیفی آیا ممکن است یا محال است؟

دلیل بر استحاله: امتناع اجتماع مثلین

جماعتی فرموده انـد: این صورت هم محال است؛ چون باعث اجتماع مثلین می شود: دو وجوب صـلات بر شـخص واحد. مثل این است که این جسم، دو بیاض داشته باشد.

مناقشه ی اول: اجتماع مثلین، در امور اعتباری ممکن است

بعضـی جواب فرموده انـد که: اسـتحاله ی اجتماع مثلین، در امور واقعی و تکوینی است. اما این تکالیف، امور اعتباری است. و در باب «اعتباریات» اجتماع مثلین و اجتماع اضـداد اشـکالی ندارد؛ مثلاً اشـکالی ندارد که برای این کتاب، دو تا ملکیت اعتبار بشود؛ هم برای زیـد اعتبـار ملکیت بشود بتمـامه، و هم برای عمرو اعتبـار ملکیت بشود بتمامه. و گفته شـده که تکلیف از امور اعتباری است، پس در اجتماع مثلین محذوری نیست.

اشکال: تکلیف، اعتباری نیست

این جواب درست نیست؛ چون تکلیف و مجعول، طلب انشائی است، و طلب از امور واقعی است نه از امور اعتباری. پس این مناقشه که «تکلیف، از امور اعتباری است، پس اجتماع مثلین محذوری در آن نیست.»، آن دلیل را ردنمی کند.

مناقشه ی دوم: اجتماع مثلین لازم نمی آید

حالا که تکلیف از امور اعتباری است، آیا با مماثل خود جمع می شود یا نه؟ در مانحن فیه اصلاً «اجتماع مثلین»ی نیست؛ مولا دو طلب انشائی دارد که طلب اولش متوجه مکلف است و طلب دومش متوجه مکلف قاطع است. در مکلف قاطع، علاوه بر طلب اول، طلب دومی هم از او شده است. از مکلف قاطع، مولاـ دو طلب دارد: یکی طلب صلات به اعتبار این که مکلف است، و طلب صلات به اعتبار این که مکلف قاطع است. اشکال ندارد که یک عمل به دو اعتبار واجب باشد؛ مثل این است که نمازصبح، هم مصداق نمازصبح باشد و هم مصداق وفاء به نذر. البته در این مثال، دو عنوان مربوط به «مطلوب» است، گاهی مربوط به «مطلوبٌ منه» است؛ مثلاًـ اگر در یک «جعل» نمازصبح بر همه واجب بشود، و در جعل دیگری بر مردان واجب بشود، بر زید، دو نمازصبح واجب است؛ بما هو مکلفٌ تجب علیه فعلاً، و بما هو رجلٌ تجب علیه فعلاً.

فایده ی طلب دوم در اینجا این است که اگر نمازصبح بخواند، هر دو طلب امتثال می شود، و اگر نمازنخواند، هر دو طلب معصیت می شود و استحقاق دو عقوبت دارد، پس طلب دوم لغو نیست.

سؤال: شما قیود وجوب را به موضوع برمی گردانید. «إذا قطعتَ بوجوب الصلاه» هم قید وجوب است، چرا این قید را به مطلوب منه برنمی گردانید؟

پاسخ: اول می گفتیم: قید حکم نامعقول است، بعداً برگشتیم؛ گفتیم: معقول است؛ لازم نیست قیود حکم به قیود موضوع برگردد. ما قیود حکم را به قیود موضوع برنمی گردانیم، این را توضیح داده ام.

صورت چهارم: اتحاد

صورت چهارم، جایی است که قطع به یک حکم، در موضوع همان حکم اخذشده است.

توضیح محل نزاع و تفاوت با صور قبل

فرق بین صورت چهارم و سه صورت قبل، در این است که در سه صورت قبل دائماً با دو حکم سروکارداشتیم، ولی اینجا با یک حکم سر و کار داریم؛ مولا می گوید: «إذا قطعت بوجوب الصلاه علیک، فالصلاه علیک واجبه.» به نحوی که فقط یک نماز واجب است. اگر دو نماز بشود، صورت سوم است. پس مکلفی که قطع و علم ندارد، نماز اصلاً بر او واجب نیست. وجوب نماز وقتی فعلی می شود که علم پیداکنیم به وجوب نماز بر خودمان. اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم آیا ممکن است یا خیر؟

اقوال و مختار

مخالفی را نمی شناسیم؛ تا آن جایی که اطلاع داریم، آنهایی که نظرات شان به ما رسیده، گفته اند: این که علم به حکم را در موضوع همان حکم اخذکنیم، محال است.

مرحوم آقای صدر راه حل پیدانکرده، بَدیلی پیداکرده که ربطی به این مسأله ندارد؛ فرموده: علم به جعل را در موضوع مجعول اخذکنیم، اشکالی نداد. این (که علم به جعل را در موضوع مجعول اخذکنیم) محل نزاع نیست.

ما از کسانی هستیم که قائل شدیم هیچ محذور عقلی در آن نیست؛ می شود علم به مجعول در موضوع خود مجعول اخذبشود. اینجا باید ادله ی قائلین به استحاله را ذکرکنیم و نقدکنیم و توضیح بدهم که: «چرا ممکن است؟».

ادله ی قائلین به استحاله

عمده ادله ی قائلین به استحاله سه دلیل است.

دلیل اول: دور

گفته اند: مستلزم دور است، و دور چون محال است، پس اخذ علم هم محال است.(۱) چطور مستلزم دور است؟ علم به حکم، در موضوع خودش اخذشده، فعلیت هر حکمی موقوف بر فعلیت موضوعش در خارج است. در مثال «وجوب الصلاه علی زید»، فعلیت «وجوب الصلاه علی زید فی الخارج» متوقف است بر وجود قطع زید به این وجوب، و قطع زید به این وجوب هم متوقف است بر وجوب صلات؛ اگر وجوب نباشد، علم به وجوب معنا ندارد. پس فعلیت حکم متوقف است بر فعلیت موضوعش در خارج (که از جمله ی اجزاء این موضوع «مکلف قاطع» است)، و فعلیت موضوعش در خارج متوقف است بر فعلیت حکم؛ چون تا حکمی نباشد، علم به آن معنی ندارد. پس فعلیت حکم متوقف است بر فعلیت موضوع، و فعلیت موضوع متوقف است بر فعلیت حکم، و این دور صریح است. این، وجه اولی است که برای استحاله گفته شده.

مناقشه ی شهیدصدر: «قطع» موقوف بر «مقطوع بالعرض» نیست

مرحوم آقای صدر در بحوث: ج۴ ص۹۹ این دلیل را نپذیرفته(۲) ؛ ایشان یک طرف را قبول کرده؛ که فعلیت وجوب صلات، موقوف است بر قطع زید به وجوب. «قطع بدون مقطوع بالذات» محال است، اما «قطع بدون مقطوع بالعرض» محال نیست؛ من قطع پیدامی کنم به عدالت زید درحالی که زید افسق فساق روزگار است، هیچ استحاله ای هم ندارد. در «قطع» دائماً به مقطوع بالذات نیاز داریم، نه مقطوع بالعرض. پس مرحوم آقای صدر گفته: فعلیت حکم، موقوف بر «قطع» است، اما هیچ قطعی بر مقطوع بالعرض موقوف نیست، بلکه فقط بر مقطوع بالذات موقوف است. و مقطوع بالذات، غیر از وجوب فعلی است؛ بلکه عبارت از صورت آن وجود خارجی است در ذهن. پس اینجا یک مغالطه ای شده بین مقطوع بالذات و مقطوع بالعرض؛ «مقطوع بالعرض» (یعنی «وجوب نماز»ی که موضوعش «مکلف قاطع» است) موقوف بر «قطع» است، ولی «قطع» موقوف بر «مقطوع بالعرض» نیست، فقط موقوف بر مقطوع بالذات است.(۳)

ص: ۳۴۷

۱- (۱) - در پرانتز بگویم: استحاله ی ذاتی، خودش محال است، استحاله ی وقوعی مستلزم محال است. در مانحن فیه، خودش محال نیست، بلکه مستلزم دور (محال) است، پس محال وقوعی است.

۲- (۲) - ان الحکم الّذی أخذ فی موضوعه العلم به، و إن کان موقوفا علی العلم، و لکن العلم به غیر موقوف علی الحکم، بل یتوقف بحسب بنائه و وجوده التکوینی علی المعلوم بالذات فان ما یقوِّم العلم هو المعلوم بالذات القائم فی نفس العالم لا المعلوم بالعرض الموجود فی الخارج ببرهان تخلفه عنه فی موارد خطأ القطع و عدم اصابته للواقع. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۱۰۲و۱۰۳.

۳- (۳) - البته این بیان شهیدصدر، مشکل دور را فقط آن جایی حل می کند که قطع مصیب نباشد؛ چرا که در قطع مصیب،

قطع متوقف بر مقطوع بالعرض است؛ ابتـدا مقطوع بالعرض محقق شده، بعد مکلف به آن قطع پیداکرده است. پس شـهیدصدر بایـد قائـل به تفصـیل بشود؛ آن جـایی که قطع مکلف حاصـل از مقطوع بالعرض است، اشـکال دور وارد است و درنتیجه مولا نمی تواند چنین جعلی انجام بدهد و قطع او را در موضوع حکم اخذکند. حاج آقا حسین مهدوی.

اشکال به این مناقشه: «علم» موقوف بر «معلوم بالعرض» است

این فرمایش، فرمایش عجیبی است از ایشان؛ درست است که «قطع، موقوف بر مقطوع بالذات است ولی موقوف بر مقطوع بالعرض نیست.»، اما «علم» موقوف بر دو چیز است: هم معلوم بالذات و هم معلوم بالعرض، و ابتدای این جهت هم گفتیم که: بحث ما، در «علم» است، نه در «قطع». علم چون «قطع مطابق واقع» است، به خلاف «قطع»، هم نیاز به معلوم بالذات دارد و هم نیاز به معلوم بالعرض دارد؛ محال است علم محقق بشود بدون معلوم بالعرض.

بنابراین اشکال «دور» را این مناقشه ی مرحوم آقای صدر نمی تواند حل کند، پس اشکال «دور» را باید به یک جواب دیگری حل کرد.

مناقشه ی مختار به دور: دور فقط بین علت و معلول محال است

ماحصل اشکال «دور» این بود که: فعلیت تکلیف، موقوف بر علم است، و علم هم موقوف بر فعلیت تکلیف و وجود تکلیف فعلی است. جواب این اشکال چیست؟

در فلسفه هم گفته شده که «دور» فقط در یک جا محال است؛ و آن، بین «علت» و «معلول» است. این که (الف) مبدأ وجود (ب) باشد و (ب) هم مبدأ وجود (الف) باشد، چنین دوری محال است. هر دور دیگری که درنظربگیرید، استحاله ای در آن نیست. حتی در علل علمی هم دور محال نیست. و این، در فلسفه هم پذیرفته شده است.(1)

۱- (۴) - البته در «نهایه الحکمه» مرحله هشتم فصل پنجم مرحوم علامه «دور» را به «توقف وجودی» تعریف کرده نه «توقف علت و معلول بر یکدیگر»: «اما الدور فهو توقف وجود الشیء علی ما یتوقف وجوده علیه».

در مـانحن فیه، «فعلیت حکم» موقوف بر «علم» است، و «علم» هم موقوف بر «فعلیت حکم» است، این را قبول کردیم؛ یعنی اگر دور هم باشد، محال نیست؛ چون محذور «دور» در آن نیست؛ چون معنای این دور، این نیست که: «حکم، مبدأ وجود این علم است.»، و همچنین معنای این دور، این نیست که: «علم من، مبدأ وجود آن حکم است در عالم خارج.»! اما بعداً توضیح خواهم داد که دور هم نیست.

دلیل دوم: لغویت

دلیـل دومی که به آن تمسـک کرده انـد، «لغـویت» است؛ شـارع فقـط یـک طلب دارد که موضوعش «مکلف قـاطع به وجوب صلاـت» است. سؤال می شود که: «آیـا این وجوب دوم اثر دارد یـا نـدارد؟»، اگر اثر دارد، چرا مولا جعلش می کنـد؟! اگر اثر نـدارد، . فرض این است که بـدون قطع به تکلیف، جعلی نـدارد. چرا مولا در قاطع به تکلیف، جعل می کند؟ فرض این اسـت که مکلـفْ خودش قطع دارد به تکلیف، اگر همین قطعش محرِّک و بـاعث است، نیـازی به جعـل تکلیف بر قـاطع نـدارد. اگر همان قطعش محرک و باعث نیست، پس اگر هم بر این مکلف قاطع تکلیفی جعل کند، باز هم اثری ندارد. و هدف از تشریع، بعث است. پس اگر قطع مکلف به تکلیفْ او را بعث به امتثـال کنـد، جعل تکلیف بر قاطع لغو است چون بعثْ حاصل است، و اگر قطع مکلف به تکلیفْ او را بعث به امتثـال نمی کنـد، بـاز هم جعل تکلیف بر قاطع لغو است چون بعث به امتثال نمی شود. پس جعل تکلیف برای این مکلف قاطع به تکلیف، مثل جعل تکلیف برای غافل و ناسی است.

مناقشه: لغو نیست

جعل چنین تکلیفی در حق قاطع لغو نیست؛ چون

وجه اول: جعل تکلیف به همین خطاب

اولاً- گاهی نفس همین تکلیف که بگوید: «الصلاه واجبه علی القاطع بوجوب الصلاه علیه»، ممکن است باعث قطع او به تکلیف بشود؛ یعنی مکلف الآن قاطع به تکلیف نیست و درنتیجه مشمول این خطاب نیست، اما با دیدن این خطاب، این توهم برای او پیدامی شود که: «این خطاب، شامل او هم می شود.»، همین که دچار این توهم می شود، تکلیف برای او فعلی می شود؛ چون قطع برای او حاصل می شود.(۱) پس خروج از لغویت ممکن است.

سؤال: وقتی که قاطع به تکلیف نیست و درنتیجه موضوع این حکم نیست، چطور برایش توهم می شود که قاطع است و مشمول موضوع این حکم است؟!

پاسخ: عرض کردیم که در اذهان عرف، این عنایت نیست؛ وقتی این خطاب به اذهان عرف عرضه بشود، با یک توهم ضعیفی مبنی بر این که «او هم مشمول این خطاب است»، برایش قطع پیدامی شود به این که مشمول این خطاب است.

وجه دوم: فرق بین تجرّی و معصیت

اگر شارع تکلیف «وجوب نماز» را در حق «قاطع به وجوب نماز» جعل نکند، ترک نماز، از قاطع، «تجرّی» است. و اگر جعل کند، ترک نماز، از قاطع، «معصیت» است. و معقول است که مولا- فرق بگذارد بین «معصیت» و «تجرّی»؛ یا فقط معصیت استحقاق عقوبت دارد و تجری استحقاق عقوبت ندارد، یا لااقل استحقاق عقوبت در معصیت اشدّ است. پس مولا می تواند غرضی داشته باشد در این که این مخالفت مکلف را «معصیت» قراربدهد یا «تجرّی».

ص: ۳۵۰

۱- (۵) - یک مثال عرفی: فرض کنید در رساله ی عملیه نوشته شده: «هر پسری که به پانزده سال برسد، اگر بداند که نماز به او واجب است، نماز بر او واجب می شود.»، آن نوجوان پانزده ساله ای که این را می خواند، می گوید: «ای داد بیداد! اگر این را نخوانده بودم، نماز بر من واجب نبود. اما حالا دیگه چاره ای نیست؛ نماز بر من واجب شد.». مقرر.

پس اخذ علم به حکم در موضوع حکم، لغو نیست.

دلیل سوم

عمده، دلیل سوم است که مرحوم آقای صدر اقامه کرده است، کأن ایشان به این ادله راضـی شده و سـعی کرده دلیلی درست کند برای استحاله ی اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم. إن شاءالله دلیل و نقد آن، فردا.

قطع (جهت رابعه اخذ علم در موضوع حکم / نقد دلیل سوم بر استحاله) ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت رابعه: اخذ علم در موضوع حکم / نقد دلیل سوم بر استحاله)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت مـا در جهت چهـام بـود صـورت چهـارم؛ آیـا مولاـ می توانـد علم به مجعـول و حکم فعلی را در موضوع همـان حکم اخذکند و مثلاً بفرماید: «إذا علمت بوجوب شيء فهو عليك واجب» به نحوی که اگر علم باشد فقط یک تکلیف واجب باشد، و اگر علم نباشد واجبی هم نباشد؟ علمای ما قائل به استحاله شده اند، به وجوهی استدلال کرده اند که عمده ی این وجوه، سه دلیل است. دلیل اول و دوم را دیروز متعرض شدم و نپذیرفتیم.

دلیل سوم: دور در مرتبه ی وصول

عمـده، دلیـل سوم است که مرحوم آقـای صـدر اقامه کرده است، در کتاب بحوث:ج۴،ص۱۰۳. کأنّ ایشان به این ادله راضـی نشده و سعی کرده دلیلی درست کند برای استحاله ی اخذ علم به حکم در موضوع خود حکم.

تقریب استدلال

ادعـای ایشـان این است که اگر علم به حکم در خود حکم اخـذبشود، مسـتلزم محـال است؛ آن محال، عبارت است از دور در مرتبه ی وصول، نه در مرتبه ی فعلیت. و چون دور محال است، پس اخـذ علم هم محال است. به عبارت دیگر: اگر تکلیفی در مرتبه ی «وصول» مبتلا به دور بشود، هیـچ گاه به فعلیت نمی رسـد. و هر تشـریعی که به فعلیت نرسد، محال است. این، مخلَّص کلام مرحوم آقای صدر است.

ص: ۳۵۱

تصویر دور در مرتبه ی وصول

اما چطور باعث دور در وصول می شود؟ گفته: وصول تکلیف، موقوف است بر وصول موضوع؛ شـما به شرطی می توانید قطع

پیداکنیـد به یک تکلیف فعلی، که قطع پیداکنیـد به تحقق موضوع در خارج؛ اگر قطع پیداکردیـد که: «این مایع، خمر است.»، قطع پیدامی کنید که: «شرب این مایع، نجس است.».

مقدمه ی اول: قطع به حکم، متوقف است بر قطع به موضوع

اگر تکلیف فعلی بخواهد به شما واصل بشود، باید به موضوعش قطع پیداکنید.

مقدمه ی دوم: «قطع به حکم» جزئی از موضوع است

و جزئی از موضـوع حرمـت شـرب ایـن مـایع، «قطـع به حرمت» است؛ چـون فرض کرده ایم شـارع موضـوع حکمش را «قطـع» قرارداده است. پس اگر می خواهم به حرمت فعلی شرب این مایع قطع پیداکنم، باید قطع به حرمت پیداکنم.

مقدمه ی سوم: قطع به قطع، قطع است

خود قطع در افق نفس، از صـفات وجدانی و نفسانی است؛ علم ما به این صـفات، به وجود این صـفات است. پس قطع به قطع، خـود قطع است؛ یعنی برای علم به صـفات وجـدانی لازم نیست علم دیگری پیـداکنیم، بلکه نفس همـان صـفات نفسـانی علم ماست.

نتیجه: قطع به حکم، متوقف است بر قطع به حکم

قطع به حرمت فعلیه ی این مـایع، موقـوف است بر قطـع به موضـوع. و جزئی از موضوع، قطع است. پس قطع به موضوع، یعنی قطع به قطع. و چون قطع به قطع مساوق با خودقطع است، پس قطع من به حرمت قعلیه، موقوف است بر قطع به حرمت فعلیه.

طبق مقدمه ی اول، حکم به شـرطی در حق من فعلی می شود که قطع به موضوعش پیداکنم. و طبق مقدمه ی دوم (که «قطع به حکم» جزئی از موضـوع است)، حکم به شـرطی در حق من فعلی می شود که قطع به موضوع و از جمله قطع به «قطع به حکم» پیداکنم. و طبق مقدمه ی سوم (که قطع به «قطع به شـیئی» قطع به آن شـیء است)، قطع به حکم به شـرطی در حق من فعلی می شود که قطع به حکم پیداکنم.(۱)

۱- (۱) - این پاراگراف و تفکیک مقدمات از یکدیگر، از مقرر است.

توقف شیء بر خودش همان مناط دور است

و این، حقیقت «دور» را دارد؛ در دور، دو طرف را می خواهیم. ولی اینجا یک طرف داریم. چرا دور محال است؟ چون برگشت دور به توقف شیء بر خودش است. اینجا هم مناط استحاله ی دور می آید.

جعل تکلیف دوری و غیرقابل فعلیت، لغو و محال است

بنابراین چنین تکلیفی، در خارج قابل فعلیت نیست. و هر تکلیفی که، جعلش لغو است. و چون لغو بر مولاـ محال است، پس چنین جعلی هم عقلاً محال است.

اشکالات

این، بیانی است که مرحوم آقای صدر خیلی زحمت کشیده که این دلیل را درست کرده. وقتی یک بیانی پیچیده می شود، معلوم می شود مشکلی دارد. شاید بشود گفت: اضعف ادله ی بر استحاله، همین دلیل ایشان است؛ یعنی دلیلی است بسیار پراشکال، فعلاً فقط متعرض چهار اشکالش می شوم.

اشکال اول: نقض مقدمه ی اول

این که فرمودند: وصول حرمت فعلیه، موقوف بر وصول موضوع است، درست نیست؛ ممکن است بدون وصول موضوع تکلیف به ما واصل بشود. مثلاً انسان معصومی به من می گوید: «شرب این مایع، بر من حرام است.»، من قطع پیدامی کنم بر حرمت شرب فعلی این مایع. موضوع این حرمت چیست؟ آیا نجس است؟ غصبی است؟ مسکر است؟ مضرّ است؟ موضوع حکم را اصلاً نمی دانم.

اشکال: موضوعش «هذا المائع» است.

پاسخ: «هذا المائع» که نمی تواند موضوع باشد. آیا شما احتمال می دهید که شارع یک تکلیف جزئی درباره ی شخص شما جعل کرده و امام دارد از آن خبرمی دهد؟!

اشکال: علم اجمالی دارم که یکی از همین هاست.

پاسخ: علم اجمالی ندارم؛ ممکن است قطع داشته باشم که سمّ نیست.

ص: ۳۵۳

تطبیق بر مقام: من قطع دارم به حرمت شرب این مایع بر خودم، و فرض کرده ایم که قطع جزء موضوع است. فعلیت تکلیف، به فعلیت موضوعش است. موضوعش که «قطع» است در افق نفس من حاصل شده، پس حرمت در حق من فعلی می شود بدون این که قطع به موضوع داشته باشم که «قطع» هم جزئی از موضوع است.

فی الجمله قبول کردیم که وصول حکم موقوف بر وصول موضوع نیست، احتیاجی نیست که به موضوعش ملتفت باشم.

پس این که فرمودند: «وصول حکم فعلی، موقوف بر وصول موضوع است.»،

پس ممکن است علم به فعلیت پیدابشود بدون علم به موضوع.

اشکال دوم: نقض اول به مقدمه ی سوم (تفاوت متعلَّق دو قطع)

ایشان فرمونـد که: قطع به قطع، در افق نفس، عین قطع است. مثلاً اگر من قطع دارم به عـدالت زید، قطع به قطع به عدالت زید، عین قطع است. شـما قطع داریـد که الآن روز است، و قطع داریـد به این که قطع داریـد الآن روز است، این دو، دو قطع است با دو متعلَّق.

این تفاوت معلَّق ها در «شک» واضح تر است؛ من شک دارم به عدالت زید، و قطع دارم به شک به عدالت زید.

پس این که فرمودنـد: «قطع به قطع، عین القطع است.»، درست نیست؛ چون این دو، دو قطع کاملاً متمایز است با دو متعلَّق. اگر اشکال فقط همین باشد، محذور این صورت، توقف شیء بر نفسه نیست، بلکه واقعاً دور است.

اشکال سوم: نقض دوم به مقدمه ی سوم (بحث ما در علم حصولی است)

یـک اشاره ای می کنم، نمی خواهم خیلی وارد بحثش بشوم. ایشان فرمودنـد: همه ی صـفات وجـدانی (که عارض بر نفس ما می شـود) مثـل غضب و اراده، معلـوم است بحضوره نه بصورته؛ یعنی علم مـا به صـفات وجـدانی، علم حضوری است، نه علم حصولی. این فرمایش ایشان دو تا جای تعلیق دارد:

اولاً بحث ما در علم حصولی است

یک تعلیقه اش که به بحث ما مربوط می شود، این است که این که «معلوم است»، نه به معنای علمی است که از انقسامات «علم» و «قطع» است. این که اینجا می گوییم: «معلوم است»، آن «قطع»ی که در موضوع است، علم حصولی است. درحالی که قطع به قطع علم حضوری است.

یک مغالطه ی کوچکی شده؛ علم داریم به قطع به حرمت شرب، این علم، حضوری است نه حصولی. نباید این علم را از انقسامات قطع بگذاریم. ما علم حصولی را به مصیب و غیرمصیب تقسیم می کنیم، نباید از اقسام این علم حصولی، علم حضوری را ذکرکنیم. پس نمی توانید بگویید: «قطع به قطع، قطع است.»؛ چون «قطع به قطع» علم حضوری است.

ثانیاً ادراک ما نسبت به قطع مان به علم حصولی است

آن نکته ای که گفتم به آن اشاره می کنم، این است که ما از کسانی هستیم که قائلیم ادراک ما نسبت به صفاتِ وجدان مان، به علم حصولی است؛ احساس گرسنگی در ما حاضر است، اما اگر می خواهیم به آن آگاه بشویم، آگاهی ما به معلوم حضوری ما، از طریق صورت ذهنی و علم حصولی است. ممکن است این دیوار علم حصولی نداشته باشد ولی علم حضوری داشته باشد. علم حضوری، به اصطلاح امروز، وقتی مانیتور و رؤیت می شود که تبدیل و ترجمان بشود به یک علم حصولی. این، یک بحث فلسفی است؛ اشاره کردم که بگویم: اصل این مبنا را قبول نکردیم. ولی اگر مبنا را تسلّم کنیم، آن اشکال قبلی بر ایشان وارد است؛ که مغالطه شده بین معلوم و مقطوع. آگاهی و شعور، فقط مختص به «علم حصولی» است.

ص: ۳۵۵

اشکال چهارم: اشکال به استدلال و نتیجه گیری از مقدمات

اشکال چهارم این است که ایشان از این استدلال صراحتاً نتیجه گرفته که: «پس هیچ گاه این تکلیف به فعلیت نمی رسد.». اگر از همه ی اشکالات هم صرف نظر کنیم، نتیجه ی استدلال ایشان این است که این حرمت، هیچ وقت به تنجّز نمی رسد؛ چون «وصول» در «تنجّز» دخالت دارد نه در «فعلیت».

لذا به نظر من، اضعف وجوه، همین وجهی است که مرحوم آقای صدر فرموده است.

دلیل بر امکان

ادله ای که ذکرکرده اند، بیش از این سه تاست، ولی عمده ی ادله، همین سه دلیل بود. بارها گفته ام که ابطال دلیل، ابطال مدعا را به دنبال ندارد. پس برای اثبات مدعا که اخذش ممکن است، باید استدلال کنیم، إن شاءالله فردا واردمی شویم در استدلال و اثبات امکان، و بلکه مواردی که در فقه واقع شده است.

قطع (جهت رابعه اخذ علم در موضوع حکم / تصویر امکان) ۹۵/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت رابعه: اخذ علم در موضوع حکم / تصویر امکان)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت در این بود که: آیا علم به حکم (یعنی مجعول) را می شود در موضوع همان حکم اخذکرد یا عقلاًـ محال است؟ مشهور بین علمای ما این است که عقلاً محال است، به ادله عدیده ای هم استدلال کرده اند، به سه دلیل عمده متعرض شدیم و گفتیم که این ادله نزد ما تمام نیست.

ما از کسانی هستیم که قائیلم هیچ محذوری ندارد و ممکن است؛ امروز می خواهم این امکان اخذ را توضیح بدهم.

مقدمه

برای ورود به بحث باید مقدمه ای را بحث کنم راجع به قطع و علم.

نکته اول: تعریف مجدد قطع و علم

ص: ۳۵۶

قطع و علم، بر اساس تعریف پذیرفته شده، عبارت است از اعتقاد جزمی و صددرصد. به متعلَّق قطع در افق نفس «مقطوع بالذات» می گویند، و به متعلق قطع در عالم خارج «مقطوع بالعرض» می گویند، به عدالت زید در عالم خارج «مقطوع

بالعرض» می گویند. بود و نبود مقطوع بالعرض، تأثیری در قطع من ندارد؛ مقطوع بالعرض، مقوِّم قطع من نیست. آن چیزی که مقوِّم قطع من است، مقطوع بالذات است؛ قطع، به متعلَّق نیاز دارد، قطع بدون مقطوع بالذات محال است.

«علم» حصه ای از «قطع» است؛ بر اساس تعریف، به حصه ای از «قطع» که مقطوع بالعرض در خارج موجود است، علم می گوییم. پس در «علم» علاوه بر این که مقطوع بالذات لازم است، مقطوع بالعرض هم لازم است؛ چون «علم» عبارت است از «قطع مطابق با واقع». پس در «علم» مقطوع بالذات عقلاً لازم است (چون قطع بدون متعلق محال است)، و مقطوع بالعرض بر اساس تعریف لازم است.

نکته دوم: نسبت زمانی بین «قطع» با «مقطوع بالعرض»

در اینجا یک سؤال مهمی مطرح می شود؛ در «علم» وجود «مقطوع بالعرض» را ضروری دانستیم، مقطوع بالعرض آیا حدوثش قبل از وجود قطع لازم است؟ یا همین که «در آنِ حدوث قطع موجود باشد» کافی است و لازم نیست در آنِ قبلی هم بوده باشد؟

«قطع» از حوادث است؛ یعنی موجود مسبوق به عدم است، چون ما که قاطعیم از حوادثیم. پس قطع ازلی نداریم. وجود مقطوع بالعرض به سه نحو ممکن است: تارتاً قبل از حدوث قطع، تارتاً همزمان است، و ثالثةً بعد از قطع.

قبل از حدوث قطع

وقتی قطع داریم به وجود باری تعالی، این قطع «علم» است؛ در اینجا مقطوع بالعرض قبل از قطع موجود است.

ص: ۳۵۷

همزمان با حدوث قطع

اما اگر قطع پیداکنم به عدالت زید درحالی که آنِ حدوث قطع به عدالت زید، همان آنِ حدوث عدالت زید باشد، بر اساس تعریف علم، این قطع اسمش علم است.

بعد از حدوث قطع

صورت سوم، مثل این است که من الآن قطع پیداکردم به عدالت زید در حالی که زید فاسق است، یک ساعت بعد زید توبه می کند و عادل می شود، این قطع من در یک ساعت اول متصف به «علم» نبود فقط «قطع» بود، بعد از توبه زید، هم قطع بود و هم علم.

نتیجه: امکان همزمانی علم و معلوم بالعرض

پس در «قطع» مقطوع بالعرض لازم است که در آنِ حدوث قطع موجود باشد؛ اعم از این که همزمان ایجادبشوند و یا حتی مقطوع بالعرض بعد از قطع حاصل بشود.

و چون «علم» قطعی است که متعلقش موجود باشد، پس «علم» اعم است از این که آن متعلق، در آنِ اتصاف قطع به علم ایجادشده باشد یا قبلاً ایجاد شده باشد.

اولاً اخذ قطع در موضوع ممکن است

فرض کنید مولایی فقط همین دو تکلیف را به عبدش بگوید که: «إذا قطعت بوجوب شیء علیك، فهو واجب. و إذا قطعت بحرمه شیء علیك، فهو حرامٌ.»، «علیک» را اضافه کردم تا اشاره به فعلیت تکلیف داشته باشد. در این اخذ قطع آیا شما محذوری می بینید؟! واضح است که محذوری در این دو تکلیف نیست؛ چون می شود قطع باشد ولی مقطوع بالعرض نباشد. وقتی که این محذوری نداشته باشد، پس آنِ حدوث قطع شما، آنِ فعلیت تکلیف است؛ چون در علم اصول مفروغٌ عنه است که فعلیت هر تکلیفی به فعلیت موضوعش است؛ یعنی آنِ حدوث موضوع، آنِ فعلیت تکلیف است. در یک آن، هم قطع حادث می شود، و هم وجوب و حرمت فعلی می شود.

ص: ۳۵۸

اگر مولا چنین تکلیفی در حق من جعل کند که: «إذا قطعت بحرمه شیء علیک، فهو حرام»، و اگر تکلیف دیگری جعل نکند، اما من به اشتباه قطع پیداکنم که شرب این مایع بر من حرام است، همین که قطع پیداکردم که شرب این مایع بر من حرام است، آنِ حدوث قطع من به حرمت شرب این مایع، آنِ فعلیت این حرمت است. همان آنِ حدوث قطع، آن فعلیت تکلیف است.

ثانیاً این قطع همیشه علم است

این قطع من آیا از افراد علم هست یا نیست؟ این قطع من، در همان آنِ حدوثش به صورت «علم» حادث شد؛ چون با آنِ حدوث مقطوع بالعرض یکی است. نه تنها این قطع، از افراد علم است، بلکه محال است «علم» نباشد؛ یعنی اگر مولا ـ چنین تکلیفی تشریع کند که موضوعش «قطع» است، محال است که این موضوع ما، در فردی غیر از «علم» حادث بشود. پس اگر قطعی را در خطابش اخذکرد، یقیناً از افراد علم است؛ چون آنِ حدوث قطع، دائماً آنِ حدوث تکلیف فعلی است. پس اگر قطع را اخذکند، محال است که آن قطع محقق بشود و علم نباشد.

ثالثاً پس علم را هم می تواند در موضوع حکم اخذکند

اگر شارع بخواهد علم را در موضوع تکلیف فعلی اخذکند، کافی است که در خطابش «قطع» را اخذکند. و اگر قطع را اخذکند، درست است که بگوییم: «علم اخذشده»؛ چون هر قطعی که حادث بشود، به صورت «علم» حادث می شود. پس اگر شارع مقدس بگوید: «إذا قطعتَ بحرمه شیء علیك فهو حرام»، هم می توانیم بگوییم: «قطع اخذشده»، هم می توانیم بگوییم: «علم اخذشده». اگر گفت: «إذا علمت بحرمه شیئ علیك، فهو حرام علیك»، یعنی اگر قطعی در افق نفست پیدابشود که مطابق خارجی داشته باشد، بر تو حرام است، و چنین چیزی هم ممکن است؛ چون اگر قطعی در افق نفس حاصل بشود، علم است. پس اگر شارع بگوید: «إذا قطعت بحرمه شیء فهو حرام علیك»، این درواقع اخذ علم است در موضوع؛ چون هر مصداقی که برای این قطع حادث بشود مصداق علم است.

اگر بگوید: «إذا علمت»، مخاطب دچار سردرگمی می شود.

پاسخ: بحث ما ثبوتی است، اشکال شما لفظی است. مولا وقتی می خواهد «علم» را در موضوعش اخذکند، می تواند برای این که عبدش به قول شما سردرگم نشود بگوید: «إذا قطعتَ بحرمه شيء فهو حرام عليك.».

إن شاءالله در جلسه آینده توضیح می دهم که اصلاً دور نیست.

قطع (جهت رابعه اخذ علم درموضوع / تصویر عدم دور و حل عویصه های اصولی و فقهی) ۹۵/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت رابعه: اخذ علم درموضوع / تصویر عدم دور و حل عویصه های اصولی و فقهی)

خلاصه مباحث گذشته:

عرض کردیم که هیچ محذوری نداریم در این که علم به حکم در موضوع همان حکم اخذبشود. و توضیح دادیم که تمام نکته در این است که: باید در آنِ حدوث علم، معلوم بالعرض هم موجود باشد، و همین که علم یا قطع را در موضوع اخذکنیم، آنِ حدوث قطع، آنِ فعلیت تکلیف است. پس مولا می تواند بگوید: «إذا علمت بوجوب عليك فهو واجب عليك» و هیچ محذوری هم نداشته و آنِ حدوث قطع، تکلیف بر او فعلی می شود و هر قطعی که محقق می شود، مصداق علم است؛ چون گفتیم که شرط نیست که معلوم بالعرض قبل از علم باشد، بلکه کافی است که در آنِ حدوث علم، معلومْ موجود باشد. در مانحن فیه هم همین که قطع برایش پیدامی شود که مثلاً- شرب این مایع بر او حرام است، آنِ حدوث قطع، آنِ حدوث حرمت فعلی است. وقتی که تکلیف در حقش فعلی باشد، این قطعش به تکلیف، علم است. این، توضیحی بود که دیروز دادم.

تصویر اخذی که دور نیست

ص: ۳۶۰

گفتیم که آن دوری که می گویند محال نیست، فقط دور علّی است، در غیر علت و معلول محال نیست. و الا (اگر دور در غیر از علت و معلول هم محال باشد)، محال است کسی قطع پیداکند؛ علما گفته اند: «وجود قطع، موقوف بر وجود مقطوع بالذات است، و وجود مقطوع بالذات موقوف بر وجود مقطع است.»، اگر این دور باشد و محال باشد، پس محال است کسی قطع پیداکند.

پس اگر اخذ علم در موضوع حکم دور باشد، هیچ محذوری ندارد. اما یک راهی داریم برای این که علم را به نحوی در موضوع حکم اخذکنیم که دور لازم نیاید؛ به این نحو که شارع به جای این که در مرحله ی انشاء عنوان «علم» را اخذکند، عنوان «قطع» را اخذکند. در اینجا اگرچه آنچه برای شارع مهم است، واقعِ «علم» است، ولی درواقع «قطع» را اخذکرده است، دور معی هم لازم نمی آید؛ چون وجود مقطوع بالعرض موقوف بر وجود قطع است، ولی وجود قطع موقوف بر وجود مقطوع

بالعرض نیست، بلکه فقط موقوف بر مقطوع بالذات است، و لذا دوری نیست.

نگوییـد: «این، علم نیست، قطع است.»؛ چـون چنین قطعی حتمـاً در ضـمن «علم» محقـق می شـود. پس برای این که دور لازم نیاید، شارع می تواند به جای عنوان «علم» در خطاب انشاء از عنوان «قطع» اسـتفاده کند. پس اگرچه در خطاب انشاءش از لفظ «قطع» استفاده کرد، ولی هر قطعی که حادث بشود «علم» است. پس اگرچه غرضش به «تقیید به علم» تعلق گرفته است، لکن با تقییـد خطاب انشائی به «قطع» همان غرض برآورده می شود. پس هیـچ فرقی نـدارد؛ شارع، هم می توانـد در خطابش «قطع» را اخذکند و هم می تواند «علم» را اخذکند، اما اگر می خواهد دور لازم نیاید، می تواند «قطع» را اخذکند.

بنابراین اخذ علم به یک حکم در موضوع آن حکم هیچ محذوری ندارد.

حل دو عویصه در اصول و فقه

مشهور علما که قائل به استحاله ی اخذ علم در موضوع شده اند، سعی کرده اند دو عویصه را پاسخ دهند؛ چون این عویصه، مبتنی است بر نظریه ی مشهور که استحاله ی اخذ علم در موضوع حکم است.

عویصه ی اصول: تکلیف غافل

شرایط تکلیف

عویصه ای که در علم «اصول» است، توجیه تکلیف غافل است. مشهور بین فقهای ما این است که شرایط عامه ی تکلیف چهارتاست: بلوغ، عقل، قدرت، و التفات. پس التفات شرط فعلیت تکلیف است، شرب خمر در حق غافل حرمت فعلی ندارد.

افراد قلیلی قائلند که شرایط عامه سه تاست: بلوغ، عقل، و قدرت، التفات شرط تنجز است نه شرط فعلیت. خود ما تابع این دسته ی قلیل هستیم.

تقریب عویصه

روی نظر رایج و مشهور در علم «اصول» که یکی از شرایط تکلیف «التفات» است، اگر اخذ علم محال باشد، اخذ التفات هم محال است؛ چون تحقق التفات به تکلیف، موقوف بر وجود تکلیف فعلی است، و تکلیف فعلی موقوف بر التفات است؛ عین «علم» می شود. روی نظر مشهور، به تهافت برمی خوریم؛ از طرفی می گویند: اخذ علم محال است، از طرف دیگر می گویند: اخذ التفات محال نیست. البته این بحث، در احکام تکلیفی است، نه وضعی.

تلاش بزرگان برای حل این عویصه

این عویصه را چطور باید حل کرد؟ مرحوم آقای صدر متعرض این عویصه نشده؛ شاید چون «التفات» را شرط فعلیت تکلیف نمی داند.

اما مرحوم استاد ما آقای تبریزی این عویصه مدتی ذهنش را مشغول کرده بود، و از رأی اش هم دست برنداشت و تا آخر معتقد بود که «التفات» شرط فعلیت تکلیف است، و تا آخر معتقد بود که اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم محال است، و یک مدتی هم ذهن ایشان مشغول بود، یادم نیست ایشان این عویصه را حل کرد، و یادم نیست که اگر حل کرد، حلش چی بود. یک حل نادرستی در ذهنم هست که یادم نیست از ایشان شنیدم یا غیر ایشان.

مرحوم آقای تبریزی التفاتش به این مسأله ی اصولی از کانال دیگری بود؛ ایشان فرمودند که: «ناسی و غافل، تکلیف فعلی ندارد.»، از اینجا منتقل شدند به این عویصه که: «غافل چطور تکلیفش فعلی می شود؟!».

حل از طریق قول به امکان اخذ علم در موضوع

اگر گفتیم: «اخذ علم در موضوع تکلیف، محال نیست.»، همان بیان در عدم استحاله ی اخذ التفات در موضوع حکم هم می آید. اما اگر کسی بگوید: «اخذ علم در موضوع محال است»، در التفات هم باید همین را قائل بشود. پس کسانی که قائلند «التفات» شرط فعلیت تکلیف است، این معضله را باید حل کنند.

عویصه های فقه

فروعی در فقه داریم که مختص به عالمین است؛ یا «علم» اخذشده یا «عدم علم».

مسأله ی اول: بر مسافری قصر واجب است که عالم به وجوب قصر است؛ اگر عالم نباشد، جامع بین قصر و تمام بر او واجب است. پس موضوع وجوب قصر، علم به وجوب قصر است.

مسأله ی دوم: مسافری که عالم به وجوب افطار نیست، صوم بر او واجب است. پس موضوع وجوب صوم، عدم علم به وجوب افطار است.

مسأله ی سوم: در نمازصبح جهر در قرائت بر کسی واجب است که عالم به وجوب جهر است؛ اگر عالم نباشد، جهر بر او واجب نیست، تخییر عقلی دارد که اخفاتاً بخواند یا جهراً. اگر جاهل اخفاتاً بخواند، واقعاً درست است، نه این که به حدیث «لاتعاد» درست باشد. پس موضوع وجوب جهر، علم به وجوب جهر است. سؤال شده که: چطور «جهر» بر «عالم به وجوب جهر» واجب است؟ این عویصه مطرح بوده.

جواب شهیدصدر: اخذ علم به جعل در موضوع

ص: ۳۶۳

مرحوم آقای صـدر از این عویصه جواب داده انـد به این که در این فروع فقهیه، علم به جعل اخذشده، نه علم به مجعول؛ یعنی همین که انسـان عـالم بشـود به این که در نمازصـبح جهر بر مردان واجب است، تکلیـف فعلی پیـدامی کنـد به وجوب جهر بر خودش. آن که محـل بحث است و اخـذش در موضوع محال است، علم به مجعول (یعنی حکم جزئی) است، نه علم به جعل و حکم کلی؛ اشکالی ندارد که علم به حکم کلی را اخذنکنند.

جواب ایشان مشکل را حل نمی کند

خارجاً(۱) از شـاگردان ایشـان شـنیدم که به این حـل شان خیلی منبسط بوده انـد. مرحوم آقای صـدر، از بس دقت کرده بود و انبساط خاطر پیداکرده بود، غفلت کرده بود که پاسخش بر تمام مصادیق مانحن فیه منطبق نمی شود و عویصه ی فقهی را نمی تواند در تمام صور حل کند.

جواب ایشان، مشکل را حل نمی کند؛ چون اگر علم به جعل داشته باشم اما التفات به مجعول نداشته باشم، وجوب در حق من نمی آیـد؛ من الآن در حال نمازصـبح هسـتم و می دانـم که: «بر رجال در نمازصـبح واجب است»، ولی غفلت کردم از این که: «دارم نمازصـبح می خوانم»، یـا فکرمی کنم: «این نمازی که دارم می خوانم، نمازظهر است.»؛ چون فقط در افتتاح قصـد اعتبار لازم است. در این صورت ها این نماز واقعاً درست است با این که عالم به جعل است.

اشکال: صحت نماز، به خاطر حدیث «لاتعاد» است

إن قلت: صدر می تواند در دفاع از خودش بگوید: این که فقها گفته اند: «صـحیح است»، به خاطر حدیث «لاتعاد» است نه این که وظیفه اش جامع بین جهر و اخفات است.

۱- (۱) - ظاهراً منظور استاد، خارج از متن بحوث است.

پاسخ: مثال روزه

قلنا: مثال را عوض می کنیم؛ مسافر می داند که: «وظیفه ی مسافر، قصر است.»، اما غافل است از این که «مسافر است» و چهارر کعتی می خواند، اینجا حدیث «لاتعاد» نمی آید. من باید بدانم که وظیفه ی من قصر است؛ باید علم به مجعول داشته باشم تا وظیفه ام قصر یا اتمام باشد. پس در این عویصه های فقهی، علم به مجعول اخذشده، نه علم به جعل.

نتیجه: حل این عویصه ها به اخذ علم به مجعول است در موضوع حکم

پس بنابراین حل این دو عویصه، فقط به این است که بگوییم: «اخذ علم در موضوع، ممکن است.»؛ هم عویصه ی اصولی حل می شود، و هم عویصه ی فقهی در این مسأله ها حل می شود و هیچ محذوری هم لازم نمی آید.

إن شاءالله جلسه ی آینده وجوب موافقت التزامیه را توضیح می دهم.

قطع (جهت خامسه موافقت التزامیه / و جهت سادسه حجیت دلیل عقل) ۹۵/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت خامسه: موافقت التزامیه / و جهت سادسه: حجیت دلیل عقل)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «قطع»، از بحث «جهت رابعه» یعنی «اخذ حکم در موضوع» فارغ شدیم، بحث امروز ما جهت خامسه است:

الجهه ی الخامسه ی فی وجوب الموافقه ی الالتزامیه ی

وقتی که اطاعت مولاـ و خداوند عقلاًـ واجب است، موافقت عملیه با تکالیف شرعیه عقلاً واجب است، آیا موافقت التزامیه با تکلیف شرعیه هم عقلاً واجب است؟

توضیح موافقت التزامیه

افعال ما انسان ها دو گونه است: جوارحی مثل حرکت دست و پا، جوانحی مثل تخیّل و تفکّر.

گفته اند: موافقت التزامیه، این است که ما عقدالقلب پیداکنیم نسبت به تکلیف، و نسبت به این خاضع و خاشع باشیم، رضایت داشته باشیم، انقیاد داشته باشیم. مثلاً موافقت عملیه این است که نمازبخوانیم، و موافقت التزامیه این است که نمازخواندن را واجب بدانم. من اگر قلباً در مقام استنکار بربیایم، با این تکلیف موافقت التزامیه نکرده ام، اگرچه در مقام عمل نماز را می خوانم؛ چون موافقت التزامیه، انقیاد و عقدالقلب است، و این موافقت هم اختیاری و ارادی است.

سؤال: آیا همان ایمان است؟

پاسخ: «ایمان» را در «اعتقادات» می آورند؛ مثل ایمان به توحید یا معاد.

مناقشه: ما چنین چیزی را وجدان نمی کنیم

این موافقت قلبیه و انقیاد نفسانی، هیچ کدام را ما نمی فهمیم. ما یک چیز بیشتر در افق نفس مان نیافتیم؛ و آن، همان اعتقاد و تصدیق است.

سؤال: آیا ایمان چیزی غیر از تصدیق است؟!

پاسخ: علم را تقسیم می کنند به تصور و تصدیق، ما نمی توانیم به جز «تصدیق» چیز دیگری به نام «ایمان» در درون خودمان بیابیم!(۱)

سؤال: آیا مراد از موافقت التزامیه رضایت نفسانی نیست؟

پاسخ: خیر؛ مراد از موافقت التزامیه راضی بودن نیست، به علاوه ی این که رضایت اختیاری نیست.

سؤال: تصدیق آیا تشکیکی نیست؟

پاسخ: اعتقاد ظنی و جزمی، تصدیق است. مشهور گفته اند: اعتقاد جزمی، مقول به تشکیک نیست.

سؤال: موافقت التزامیه آیا تصمیم نیست؟

پاسخ: اولاً تصمیم بر عمل، اختیاری نیست. ثانیاً ظاهراً مرادشان «تصمیم» نیست. کلمه ی مبهمی به کار برده اند: خضوع نفسی، خضوع قلبی.

سؤال: «و لایجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیتَ» نشان می دهد که «راضی بودن» هم اختیاری است.

پاسخ: در اشکالات تصوری، هیچ وقت به آیات قرآن استنادنکنید.(۲)

۱- (۱) - مؤید این فرمایش استاد (که غیر از تصدیق چیزی نیست)، برخی روایات است که «ایمان» را تفسیرمی کنند به «اقرارٌ باللسان، اعتقاد بالجنان، و عمل بالأرکان.»، و ابلیس هم این مجموعه را نداشته و لذا اگرچه اعتقاد جازم به خدا داشته ولی به تعبیر قرآن «کان من الکافرین». حاج آقا حسین مهدوی.

۲- (۲) - شاید هم بتوان گفت: مقدمات رضایت اختیاری است؛ اگر به آنچه مأمور بوده اند عمل می کرده اند، ایمان شان در

حدی می شد که از قضاوت پیغمبر راضی می بودند. مقرر.

نتیجه: عدم تصور موافقت التزامیه

پس ما تصوری از این موافقت التزامیه ای که آقایان می گویند، تصوری نداریم.

وجوب موافقت التزامیه

این بحث را مطرح کرده انـد که: همـانطور که امتثال تکـالیف الهی واجب است، آیـا موافقت الـتزامیه هم واجب است؟ اصـل بحث، عقلی است. ولی هر دو بحث را انجام می دهیم؛ هم وجوب عقلی اش را بحث می کنیم و هم وجوب شرعی اش را؛ که همانطور که نمازخواندن واجب است، آیا موافقت التزامیه اش هم واجب است؟

وجوب شرعی

واجبات شـرعی، یعنی مطلوبات شارع. ما وقتی که به ادله ی شرعی مثل «اقیموا الصلاه» مراجعه می کنیم، می فهمیم که صلات (که فعـل جوارحی است) مطلوب شـارع است. از آیه ی «لله علی النـاس حـج البیت» اسـتفاده می شود که فعل جوارحی «حـج» مطلوب شارع است.

اشکال: نیت، از واجبات نماز است، آیا همین دلالت نمی کند بر وجوب موافقت التزامیه؟

پاسـخ: خیر، نیت، از اجزای نماز است و ربطی به موافقت التزامیه ندارد؛ نیت در نماز، به این معنی است که ریاءً نباشد. بعضـی هم نیت را اصلاً «شرط» گرفته اند.

پس، از ادله بیش از این اسـتفاده نمی شود که افعـال جوارحی واجب است؛ نمـاز و روزه و حـج و زکـات واجب است. از این ادله استفاده نمی شود که فعل جوانحیِ «موافقت التزامیه» هم واجب است.

وجوب عقلی

آنچه عقل ما حکم به وجوبش می کنـد، اطاعت خداونـد است؛ هر چه امرکرده، بایـد اطاعت کنیم. خداونـد در باب «نماز» به «صلات» امرکرده، اطاعتش به اتیان صلات است، نه به موافقت التزامیه. بنابراین موافقت التزامیه، وجوب عقلی هم ندارد.

ثمره

ثمره ی این بحث «وجوب موافقت المتزامیه» در اصول چیست؟

تصویر ثمره در جریان دو اصل

گاهی دو اصل هر دو جاری می شود چون باعث عـدم موافقت عملیه نمی شود، اما وجوب موافقت التزامیه منشأ می شود برای تعارض اصول و عدم جریان دو اصل.

مثـال: دو تـا انـاء دارم، یقیـن سـابق بـه نجاسـت هر دو دارم، و یقیـن دارم کـه الآـن یکی از این دو انـاء پـاک است. انـاء یمین استصـحاب نجاست دارد، اناء یسار هم استصحاب نجاست دارد. در مانحن فیه آیا این دو استصحاب جاری می شود یا به خاطر آن علم اجمـالی تعارض می کننـد و تساقط می کننـد؟ در اینجا این دو استصـحاب جاری می شود؛ چون اگر چه قطع دارم که یکی از آنهـا پاک است، اما با جریان این دو استصـحاب، مخالفت عملیه لازم نمی آیـد. اگر موافقت التزامیه واجب باشـد، این دو استصـحاب تعارض می کننـد و تساقط می کنند؛ چون من باید معتقد بشوم به طهارت احدهما در واقع، درحالی که این که این دو استصحاب تعبدمی کند به نجاست هر دو اناء.

مناقشه: التزام به واقع و عمل مطابق حکم ظاهری

ایـن ثمره درسـت نیسـت؛ چـون ملـتزم می شـویم به طهـارت واقعی یکی از دو انـاء، و نجاسـت ظـاهری هر دو انـاء. حـتی اگر استصـحاب اماره باشد، باز هم مؤدایش حکم ظاهری است. به جای «استصحاب» می توان «اماره» گذاشت؛ مثلاً زید می گوید: «اناء یمین نجس است»، عمرو می گویـد: «اناء یسار نجس است» به نحوی که مـدلول التزامی نداشـته باشـد، در اینجا فی الواقع ملتزم می شوم به طهارت احدهما، در عین حال حجت دارم بر نجاست هر دو اناء.

خلاصه ی این جهت

پس نه موضوع را تصورکردیم، نه وجوبش را پذیرفتیم، و نه ثمره را پذیرفتیم.

جهت سادسه: حجیت دلیل عقلی

مرحوم آخونـد متعرض این جهت نشـده، مرحوم آقای صدر این بحث را در همینجا اضافه کرده؛ یعنی بعد از «وجوب موافقت التزامیه» واردشـده در حجیت دلیـل عقلی و معـارضه کردن بـا کلمـات اخباریین در مقابل اصولیین. ضـمناً مطالبی که به علمای اخباری نسبت می دهیم، به نقل از مرحوم آقای صدر است.

ص: ۳۶۸

توضیح مدعای اخباریین

علمای اخباری معتقد بودند که اگر از مقدمات عقلی به قطع رسیدیم، آن قطع حجت نیست؛ نه منجِّز است و نه معذِّر است. درحالی که اصولیون در علم «اصول» کثیراً مّا از استدلال های عقلی استفاده می کنند؛ مثل بحث مقدمه ی واجب، مثل بحث اجتماع امر و نهی، ترتّب، ضد، تعارض ادله، و یا حتی حجیت خبر واحد، و سپس در فقه با همین کبراها استدلال می کنند. علمای اخباری با این شیوه مخالفند و می گویند: باید برویم سراغ کتاب و سنت؛ حتی اگر حکم مورد نظر در هیچ آیه و روایتی نبود، باز هم نباید سراغ دلیل عقل برویم؛ چرا که حکم این موارد هم در روایات گفته شده؛ که در شبهات تحریمیه باید احتیاط کنیم، در شبهات وجوبیه برائت باید جاری کنیم، چه احتیاجی داریم به این استدلال های عقلی؟!

تنها جایی که دلیل عقلی حجت است

لکن علمای اخباری متوجه بودند که دلیل عقلی را در دو جا باید بپذیرند؛ یکی در مرحله ی قبل از اثبات شریعت، در اثبات خدا و پیغمبر، و یکی هم در مرحله ی بعد از شریعت در اثبات «وجوب اطاعت». این دو مورد را قبول کرده اند، اما در عرض کتاب و سنت بودنش را قبول نکرده اند.

مرحوم فیض یک کتابی دارد با عنوان «الاصول الاصیله» که در این کتاب تمام موارد اختلاف بین خودشان با اصولیین را ذکرکرده است؛ گفته است در سی مسأله با علمای اصول اختلاف دارند، و از اخباریین هم دفاع کرده است. این کتاب، کتاب بسیار خوبی است. مرحوم فیض، مرد ملّایی است. من این کتاب را دارم، ولی حوصله نداشتم مراجعه کنم. لذا همه ی نسبت هایی هم که می دهم، از مرحوم آقای صدر است.

ص: ۳۶۹

کتاب «تهافت الفلاسفه»ی غزالی درباره ی موارد اختلاف بین متکلمین و فلاسفه هم شبیه همین کتاب است؛ به صورت مسأله مسأله، فوارق بین فیلسوفان و متکلمان را ذکرکرده است.

إن شاءالله می خواهیم واردبشویم در نقل و نقد کلمات علمای اخباری. در دو مقام بحث می کنیم: مقام اول «کاشفیت دلیل عقلی» است، مقام دوم «حجیت دلیل عقلی» است. این دو مقام را جداگانه بحث می کنیم؛ بحث اول بحث معرفتی است، بحث دوم بحث کاملاً اصولی است.

قطع (جهت سادسه حجیت دلیل عقلی / مدرکات عقل نظری / کاشفیت دلیل عقلی) ۹۵/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت سادسه: حجیت دلیل عقلی / مدرکات عقل نظری / کاشفیت دلیل عقلی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در جهت ششم بود که حجیت دلیل عقلی باشد. محل نزاع، این است که اگر قطع از یک دلیل و استدلال عقلی به دست بیاید، آیا حجت است؟ یا چنین قطعی معتبر نیست؟

به علمای اخباری نسبت داده شده که هر قطعی از غیر از کتاب و سنت حاصل بشود، حجت نبوده و نمی توانیم بر اساس آن فتوابدهیم.

در مقام «پاسخ» به اخباریین، در دو جهت می خواهیم بحث کنیم؛ ابتدا در مدرکات عقلی نظری، سپس در مدرکات عقل عملی.

جهت اولی: مدرکات عقل نظری

در مدرکات عقل نظری، در دو مقام بحث می کنیم: مقام اول، بحث کاشفیت دلیل عقلی است. مقام دوم، بحث حجیت قطع حاصل از دلیل عقلی است؛ آیا این قطع، منجِّز و معذِّر است یا نیست؟

المقام الأول: فی کاشفیه الدلیل العقلی

به علمای اخباری نسبت داده شده که ادله عقلیه قاصر است از این که برای انسان افاده قطع و علم کند.

ص: ۳۷۰

استدلال اخباری ها

یکی از استدلال های متکلمین این است که در علوم عقلی مثل فلسفه و کلام، حتی یک مسأله پیدانخواهیم کرد که حکما یا

متکلمین (اعم از مسلمان و کافر) در آن مسأله اتفاق نظر داشته باشند(۱) ! درحالی که همه شان هم قائلند به این که با دلیل عقلی و استدلال پیش رفته اند!! حتی در یک نظریه (مثل وجود خدا) هم اتفاق نظر ندارند. این، چه عقلی است که بعد از دوهزار سال حتی در یک مسأله هم اتفاق ندارند؟! درحالی که همه اینها هم غول های بشری هستند در زمینه عقل و فکر، همه اینها از نوابغ بوده اند. وقتی به این اختلافات بین نوابغ علوم عقلیه نگاه می کنیم، ما از این استدلال ها به قطع نمی رسیم، پس به ادله عقلیه اعتباری نیست و از این ادله آبی گرم نمی شود، امیدی به این پوستین کهنه و فرسوده نبندید که حرارتی برای شما ایجادنمی کند.

وقتی این علوم عقلی در مسائل این عالم به درد نخورد، آیا می شود برای تشخیص مسائل عالم غیب (مثل وجوب و حرمت) از آن استفاده کرد؟! پس باید برویم سراغ کتاب و سنت.

اشکال: ریاضی

خود اخباری ها اشکال کرده اند و جواب داده اند؛ که «ریاضی» هم از علوم عقلی است، ولی چرا در ریاضی تقریباً اختلاف نداریم؟! مثلاً همه قبول دارند که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، هیچ کس نمی گوید: «۱۷۹درجه است».

جواب اخباری ها: قریب به حسّ است

مرحوم امین استرآبادی جواب داده است به این که مقدمات ریاضی، حسّی یا قریب به حس است؛ از واضحات است. به خلاف ادله عقلیه ای که در اصول می آورند.

ص: ۳۷۱

۱- (۱) - نگویید که: علما اتفاق نظر داشته اند در امثال «استحاله تناقض»؛ این قضیه، از مسائل فلسفی یا کلامی نیست.

جواب های اصولیین

علمای اصول در پاسخ به این استدلال، جواب هایی فرموده اند، من چهار تا را می گویم، که سه تا نقضی و یکی حلی است.

جواب اول: اثبات باری تعالی

اگر این ادله عقلی را کناربگذاریم، چطوری اثبات باری تعالی کنیم؟ چطوری نبوت را اثبات کنیم؟! اگر اینها بی اعتبار باشد، در همه جا بی اعتبار است. شما شاخه ای را اره می کند که بر همان سوارید، کشتی ای را سوراخ می کنید که خودتان در آن سوارید.

اشکال: دیروز خودتان فرمودید که اخباری ها حجیت عقل را در دو مورد پذیرفته اند؛ از جمله همین اثبات خدا و پیغمبر!

پاسخ: بله، ولی این دلیل شان آنجا را هم خراب می کند. استدلال شان اعم از مدعایشان است؛ مدعایشان این است که عقل در علوم نقلی و کشف احکام حجت نیست، استدلال شان این است که عقل در آن مسائلی که خیلی اشتباه می کند حجت نیست، از جمله آن مسائل اثبات باری تعالی است، پس عقل در اثبات باری تعالی هم ناتوان است و بیش از مدعایشان اثبات شد!

مناقشه شهیدصدر: اثبات این مطالب، از واضحات است

مرحوم آقای صدر در بحوث:ج۴ص۱۲۶ گفته این جواب درست نیست(۱) ؛ چون در اصول اعتقادات، اینها از واضحات و بدیهیات هستند، کالحسیات هستند و مثل آن ادله ای نیست که فلاسفه یا متکلمین در اثبات دعاوی خودشان یا ابطال دعاوی رقیب به کار برده است.

توضیح فرمایش شهیدصدر: مرحوم آقای صدر متوجه شده بود که این ادله ای که متکلمین در اعتقادات به کار می برند به لحاظ استدلالی و فنّی مشکل دارد، لذا ایشان سراغ یک بیان و اشکال دیگری رفتند؛ رفتند سراغ «اثبات استقرایی» که مبتنی بر حساب «احتمالات» است. حساب احتمالات، مثل اصول و مبادی ریاضیات است. و مبادی و اصول اعتقادات از «توحید» گرفته تا «معاد» را می توان بر اساس حساب احتمالات اثبات کرد، نه لزوماً بر اساس آن قیاسی که متکلم یا فیلسوف استفاده می کند. بنابراین اصول اعتقادات هم شبیه «ریاضیات» مبتنی می شود بر مقدماتی که از تجربیات بوده و کالحسیات است. درنتیجه اگرچه عقل را حجت نمی دانیم، اما در اثبات اصول عقاید چون استدلال هایمان کالحسیات است، پس عقل در این محدوده حجت است.

۱- (۲) - انه إذا تعطل الدلیل العقلی لإیجاد الیقین حتی الأصولی منه و انحصر مصدره بالدلیل الشرعی فکیف و بما ذا نثبت أصل وجود الشارع و الشرع؟ و ما ذا یقال عن الأدله العقلیه التی نثبت بها أصول الدین؟ بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص:

اشکال به مناقشه شهیدصدر: اختلافات فراوان حتی در اصول

این فرمایش مرحوم آقای صدر را نمی توانیم قبول کنیم؛ چون ادلّ دلیلش همین اختلافات کلامی است؛ اگر اینها مثل ریاضی است، پس چرا در مسائل کلامی (از توحید گرفته تا نبوت) این همه اختلاف هست؟! هیچ نبوتی نیست الا این که مخالفینش در اکثریتند! مثلاً دیانت مسیحیت را درنظربگیرید که ادعامی شود پیروانش در زمان ما در اکثریت هستند؛ کسانی که نبوت حضرت عیسی را قبول ندارند که پیامبر دین حاضر است و پیروان آن دین سعادتمند می شوند، عددشان بیش از آنهاست! با وجود این همه اختلافات، چطور این ادله قریب به حس هستند؟!

اشکال: قائلان به توحید، در اکثریتند.

پاسخ: تفسیرشان از «توحید» مختلف است؛ چه شباهتی هست بین توحیدی که شیخ انصاری قبول دارد با توحیدی که ابن عربی قبول دارد؟! فقط اشتراک اسمی دارند! توحید شیخ انصاری با توحید ابن عربی هیچ اشتراکی ندارند مگر در «اسم». چه شباهتی است بین معادی که فقها قبول دارند با معادی که حکمای مشّاء قبول دارند؟ سر سوزنی به هم شباهت ندارند، فقط اسم هر دو معاد است. به علاوه این که چرا فقط مسلمین را درنظرمی گیرید؟ مگر غیرمسلمان ها عالم و متکلم نیستند؟! من در مقام قضاوت بین این عقیده ها نیستم، فقط می خواهم اختلاف را نشان بدهم. با وجود این اختلافات، چطور این مطالب مثل ریاضی است؟!

پس این جواب آقای صدر به نظر ما تمام نیست؛ یعنی این نقض بر اخباری وارد است؛ که اگر این اشکال تمام باشد، مشترک الورود است.

جواب دوم: اختلافات فقها

به قول شما می رویم سراغ آیات و اخبار، مگر اکثر استدلال فقها به آیات و روایات نیست؟! مگر اختلاف بین فقها کمتر از حکماست؟! فقط در یک سری کلیات با هم اتفاق نظر دارند؛ که مثلاً نماز و روزه واجب است. اینها هم با هم اختلاف دارند؛ اگر «اختلاف» دلیل عدم حصول علم و قطع و دلیل بر عدم اعتبار است، پس ادله فقها هم معتبر نیست.

مناقشه شهیدصدر: استدلال های فقهی کالحسیات است

مرحوم آقای صدر این مناقشه را هم تمام ندانسته اند؛ فرموده اند: در استدلال های فقهی، دائماً به «ظهورات» مراجعه می کنیم و حجیت سند، و آنچه مربوط به ظهورات و سند و جمع دلالی می شود، کالحسیات است و نمی شود اینها را به ادله عقلیه حکما مقایسه کرد.(۱)

اشکال به این مناقشه: اختلافات فراوان در مسائل فقهی

ما این فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول نکردیم و قائلیم که این دو محدوده (فقه و اصول عقاید) کاملاً قابل مقایسه است؛ خصوصاً که این اخلافات فقهی، رو به تکاثر است. همین عروه را با تعلیقاتش ملاحظه بفرمایید. عروه سه جلد است، با تعلیقات ۱۵ جلد است، پس دوازده جلد تعلیقه بر متن است؛ یعنی چهاربرابر متن. عروه حدود صد سال است که تعلیقه می خورد، اگر صد سال دیگر بگذرد، احتمالاً حجم این تعلیقه ها دوبرابر بشود. اگر ظهورات کالحسیات است، پس چرا این همه اختلاف فتوا دارند؟!

لذا ما این نقض دوم بر علمای اخباری را قبول کردیم. پس اگر اختلافات در نتیجه استدلال ها در فلسفه و کلام دلیل بشود بر این که استدلال های عقلی بی اعتبار باشد و تکویناً برای ما قطع حاصل نشود، پس استدلال های نقلی هم بی اعتبار است.

قطع (حجیت دلیل عقلی / مقام اول کاشفیت دلیل عقلی / جواب های اصولیین) ۹۵/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (حجیت دلیل عقلی / مقام اول: کاشفیت دلیل عقلی / جواب های اصولیین)

خلاصه مباحث گذشته:

۱- (۳) - النقض بالاستدلالات التی یمارسها حتی المحدث نفسه فی الفقه، فان جمله منها أیضا اعتماد علی أدله و براهین یکثر فیها الخطأ کالاستدلالات العقلیه الأخری.

عرض کردیم که علمای اخباری در این استدلالات عقلی اشکال کرده اند که فقیه در استنباط نمی تواند از استدلال های عقلی استفاده کند؛ به عبارت دیگر: ما در بحث «قطع» گفتیم: قطع حجت است، اخباری گفته: «قطع حاصل از دلیل عقلی حجت نیست.». گفتیم: در دو مقام بحث می کنیم: کاشفیت دلیل عقلی، و اعتبار آن. در مقام «کاشفیت» گفتیم: علمای اخباری گفته اند: وقتی به اختلافات نگاه می کنیم، برای ما از این استدلال ها قطع حاصل نمی شود. گفتیم: در دو مورد بحث کنیم: مدرکات عقل نظری و عملی. در مدرکات عقل نظری، دو جواب نقضی را عرض کردیم و این دو جواب را پذیرفتیم. جواب سوم بحث امروز ماست.

جواب سوم: استدلال عقلی در اثبات عدم حصول استدلال عقلی

جواب سوم، از مرحوم آقای صدر است: در کتاب بحوث: ج۴ص۱۲۷.(۱) ایشان فرموده: استدلال اخباری این بوده که: «علم به وقوع خطا، در هر معرفتی، مانع از حصول قطع است.»، سؤال می کنیم: خود این مقدمه ای که از آن استفاده کردید، از مقدمات نظری است، پس چطور به آن استدلال می کنید؟! خود اخباری برای اثبات عدم اعتبار استدلال عقلی، استدلال عقلی کرده؛ از مقدمات عقل نظری استفاده کرده. پس مرحوم آقای صدر می فرمایند: به همین استدلال شان نقض می کنیم استدلال شان را.

مناقشه: کالحسیات است

این را دقت کنید که اگر اخباری بگوید: «این مقدمه در نزد من از مجرّبات یا از اموری است که قریب به حس است، شبیه مسائل ریاضی است.»، نمی توانیم این ادعا و استدلال را ابطال کنیم و درنتیجه نمی توانیم جواب مرحوم آقای صدر را بپذیریم.

۱- (۱) - ان المقصود لو کان دعوی قضیه کلیه هی «ان العلم بوقوع الخطأ، مانع عن حصول الیقین فی کل معرفه عقلیه نظریه.»، فهذه القضیه بنفسها لا بد و أن تستند اما إلی قضیه ریاضیه فیرجع إلی التقریب السابق أو إلی قضیه عقلیه فتکون بنفسها محکومه بحکم القضایا العقلیه الأخری.

اشکال: همین که ما در این استدلال با آنها اختلاف داریم، نشان می دهد که قریب به حس نیست.

پاسخ: معیار مقدمات قریب به حس، این نیست که اختلاف در آن نیست، ولی اختلاف در آن خیلی اندک است.

جواب چهارم: قطع برای ما حاصل می شود

این مطلب شما (که به خاطر کثرت خطاها، قطع برای انسان حاصل نمی شود.) واضح البطلان است؛ چون در این علوم، برای ما این همه قطع پیدامی شود.

اشکال: ممکن است اخباری ها در دفاع از خودشان بگویند: «شما که قطع پیدامی کنید، به این خاطر است که به این استدلال ما توجه ندارید؛ اگر توجه داشته باشید، قطعی برای شما حاصل نمی شود.».

پاسخ: بعید است که همه غفلت کنند. و بعید است که حتی پس از التفات، قطع حاصل نشود.

استدلال اخباری ها را در بخش «کاشفیت» به دو نحو می شود تقریب کرد:

تقریب اول: دلیل عقلی فاقد اعتبار منطقی است

تقریب اول این است که این کثرت اختلاف و خطا، کاری می کند که در نظر عقل، این ادله فاقد اعتبار منطقی می شوند؛ یعنی یقین ضمانت دار نیستند و درنتیجه نمی توانیم به آنها اعتمادکنیم.

مناقشه: قطع های حاصل شده غیرمعتبر است

اگر استدلال شان این باشد، این جواب درست نیست؛ چون این جواب می گوید: «برای ما قطع پیدامی شود»، درحالی که کلام اخباری این بوده که با وجود این همه خطا، در نظر عقل، ادله عقلیه، اعتبار منطقی ندارد اگرچه قطع ایجادکند.

تقریب دوم: دلیل عقلی تکویناً مفید قطع نیست

تقریب دوم این است که مرادشان این باشد که با وجود علم به این کثرت خطا، به صورت تکوینی قطع پیدانمی شود. و جواب چهارم هم می گوید: ما خودمان تجربه کرده ایم که برای ما قطع پیدامی شود.

مناقشه: قطعِ حاصل شده، از ادله نیست

در این صورت، در نگاه اولیه این جواب درست است. ولی اخباری می تواند جواب بدهد که درست است که در مسائل کلامی و فلسفی به قطع می رسیم، ولکن این قطع، حاصل از ادله نیست، از دلیل عقلی حاصل نمی شود؛ بلکه مثل این است که شما اصالت الوجود و ماهیت را نگاه می کنید و یکی نظریه را انتخاب می کنید، بعد که به ادله نگاه می کنید، ادله اصالت الوجودی ها را خالی از اشکال می بینید. نوعاً اینطور است که قطع ما از دلیل حاصل نمی شود. قطع، یک حالت روانی است که ما باید شرایطش را داشته باشیم تا برایمان حاصل بشود. وجود واجب و توحید، از همه ادله آن واضح تر است، چطور ممکن است آن ادله بتواند مدعایی که از خودشان واضح تر است را اثبات جزمی کند؟!

اشکال: آیا قیاس منطقی باعث جزم نمی شود؟

پاسخ: قیاس اصلاً چیزی به ما نمی دهد؛ شما همه نتیجه را در مقدمات دارید، لذا گفته اند: حداکثر کار قیاس، اجمال و تفصیل است؛ آنچه اجمالاً ـ تصویرمی کنیم را قیاس برای ما تفصیلاً تصویرمی کند. نهایتش «التفات» است؛ که امری که می دانسته اید را با این قیاس، التفات به آن پیدا کرده اید.

اشکال: پس مجهولات چطور برای انسان معلوم می شود؟

پاسخ: آقای صدر معتقد است که ما علم مان کلاً بر اساس حساب «احتمالات» است، توضیحی می خواهد که شاید در بحث «ظهور» بگویم. ایشان کلاً برای «قیاس» ارزشی قائل نیست! یک نظر هم این است که بگوییم: یک نحوه مقدماتی در ذهن ما ایجادمی شود که اختیاری ما نیست و بعد از تصور این مقدمات است که نتیجه را تصدیق می کنیم؛ یعنی قطع های ما نتیجه مجموعه ای از عوامل است، نه این که محصول استدلال و مقدماتی باشد. لذا بعضی گفته اند که در مسائل عقلی، دائماً تصور مسائل باعث تصدیق ماست، و تمام دلایل نقش شان فقط همین است که تصور ما را تصحیح کند.

ص: ۳۷۷

نتیجه: فقط جواب اول و دوم درست است

به نظر می رسد بر علمای اخباری، همان جواب نقضی اول و دوم وارد است که با این شیوه وجود خدا را هم نمی شود اثبات کرد، و اگر وجود اختلافات دلیل بر بی اعتبار بودن است، پس استدلال های نقلی هم بی اعتبار است.

اشکال: این دو جواب فقط نقضی است. جواب نقضی، که جواب نشد. چون مدعای ما را اثبات نمی کند.

پاسخ: جواب نقضی کافی است برای این که دلیل را از اعتبار بیندازد.(۱)

مورد دوم: مدرکات عقل عملی

عقل عملی، دو اصطلاح دارد: یک اصطلاحی در فلسفه و حکمت دارد، و یک اصطلاحی در اصول. ما طبق اصطلاح اصول بحث می کنیم، فلاسفه حسن و قبح عقلی را قبول ندارند.

ما یک قوه ای داریم به نام قوه عاقله که از قوای درّاکه است نه از قوای فعّاله و محرّکه. به لحاظ مُدرَکش دو اسم برایش گذاشته اند: به لحاظ درک حسن و قبح اسمش را «عقل عملی» گذاشته اند، مدرکات عقل عملی، یعنی حسن و قبح؛ «الکذب قبیحٌ» را قوه عاقله یا همان عقل عملی درک می کند.. گاهی استحاله تناقض و تلازم بین علت و معلول را هم درک می کند، به لحاظ این مدرک اسمش را «عقل نظری» گذاشته اند.

۱- (۲) - مدعای ما هم اثبات نشد؛ پس با این بحث ها، نه اخباری ها می توانند بگویند: «دلیل عقلی قطع آور نیست»، و نه ما می توانیم بگوییم: «دلیل عقلی قطع آور است». مقرر پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: ما فعلاً ادله اثبات عدم امکان حصول قطع از مقدمات عقلیه را از دست اخباری ها گرفتیم. پس به قول بوعلی: «فضَعه فی بقعه الامکان»: ممکن است به چنین قطعی برسیم، پس جا دارد که در مقام دوم از حجیت چنین قطعی بحث کنیم.

عقل عملی گاهی بر «مدرِک» اطلاق می شود و گاهی بر مدرَک؛ مثلاً به خود «حسن و قبح» می گویند: «عقل عملی».

در بحث «عقـل عملی و مـدرکات عقـل عملی» در دو مرحله بحث می کنیم: مرحله اول، در اعتبـار ادراکات عقل عملی است، مرحله دوم در قاعده «ملازمه» است.

مرحله اول: اعتبار ادراکات عقل عملی

به علمای اخباری نسبت داده شده که آنچه از حسن و قبح درک می کنیم، فاقد ارزش است.

استدلال اخباری ها: کثرت اختلاف

دلیلش کثرت اختلاف است؛ مثلاً ارتبـاط زن و مرد اجنبی در عرف مـا ناپسـند است، ولی در بعضـی عرف هـا هیـچ اشـکالی نـدارد. این کثرت اختلافات در مـدرکات عقل عملی، نشان می دهـد که ادراکات ما منطقیاً معتبر و قابل اعتماد نیست. حتی به بعضـی اخباری ها نسـبت داده شده که اصـلاً منکر حسن و قبح شده اند و گفته اند: امر اعتباری است و هیچ واقعیتی ندارد. لذا اخباری ها دو دسته شده اند:

دسـته ای که قائلنـد حسن و قبـح عقلی داریم، ولی نباید بر ادراک خودمان اعتمادکنیم؛ چون این کثرت اختلاف، ما را به فهم خودمان بدگمان کرده است.

و دسته ای از اخباری ها تا آنجا رفته اند که گفته اند: این اختلافات نشان می دهد که حسن و قبح، فقط یک امر اعتباری است و هیچ واقعیتی ندارد.

بر فرمایش اخباری ها جواب نقضی و حلی داده اند.

جواب نقضی: وجوب اطاعت

اطـاعت خداونـد واجب است یـا واجب نیست؟ اگر بگوییـد: «واجب نیست»، بحثی نیست. اگر بگوییـد: «واجب است»، واضـح است که وجوب شـرعی نـدارد (وگرنه تسـلسل لازم می آیـد)، وجوب عقلی دارد. در این صورت (که واجب است به وجوب عقلی)، شـما چطور به این فهم تان اعتمادمی کنیـد؟! پس چاره ای نداریـد که به ادراکات عقلی عملی اعتمادکنیـد؛ و الا، نمی توانید وجوب اطاعت خداوند را اثبات کنید.

مناقشه: درک وجوب اطاعت، محرِّك اطاعت نیست

جواب داده اند که اگر اطاعت خداوند واجب باشد، این وجوب عقلی اصلاً به درد نمی خورد؛ چون وجوب عقلی هیچ نقشی در تحریك ما برای اطاعت خداوند ندارد. محرك ما برای اطاعت خداوند، احتمال عقوبت است.

اگر اطاعت خداوند عقلاً واجب نباشد، اینطور نیست که سر از نافرمانی دربیاوریم؛ به خاطر احتمال عقوبت، لازم است اطاعت کنیم اگرچه عقلاً واجب نباشد. مؤمنین به خاطر احتمال عقوبتی که در عصیان است خداوند را اطاعت می کنند. شاهدش هم این است که اگر خداوند بگوید: «زکات واجب است و من دوست دارم که زکات بدهید و کسی که زکات ندهد را دوست ندارم، اما عقوبتش نمی کنم.»، هیچ کس زکات نمی دهد. در همین قوانین راهنمایی و رانندگی اگر مجازات ها را بردارند، کسی مراعاتش نمی کند.

اشکال: این حرف تان (که احتمال عقوبت محرِّك است) درباره اشخاصی مثل حضرت امیر درست نیست.

پاسخ: این مقدار از پاسخ کافی است، ولو افراد نادری خلاف آن باشند.

عمده جواب، جواب حلی است که به علمای اخباری داده اند.

قطع (حجیت دلیل عقلی / مقام اول کاشفیت / اعتبار مدرکات عقل عملی / و ملازمه) ۹۵/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (حجیت دلیل عقلی / مقام اول: کاشفیت / اعتبار مدرکات عقل عملی / و ملازمه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در دلیل عقلی بود، در مقام اول یعنی «کاشفیت دلیل عقلی» بحث می کردیم. اخباری ها استدلال کرده بودند که از کثرت اختلافات می فهمیم که دلیل عقلی کاشف از واقع نیست. در مقام جواب های اصولیین به اخباری ها گفتیم: در دو مورد بحث می کنیم، از بحث از مدرکات عقل نظری فارغ شدیم، رسیدیم به مدرکات عقل عملی. بنا شد در دو مرحله بحث کنیم: مرحله ی اول اعتبار مدرکات عقل عملی بود. در مرحله ی اول گفتیم که اخباری ها فرموده اند: با توجه به اختلافی که در حسن و قبح هستد، ادراکات ما در حسن و قبح اعتباری ندارد. یك جواب نقضی داده شد که قبول نکردیم، رسیدیم به جواب حلّی، که بحث امروز ماست.

ص: ۳۸۰

جواب حلّی اول: اختلاف صغروی است

جواب حلی این است که این اختلافی که ما می بینیم، مربوط به کبری نیست، بلکه صغروی است؛ همه ی انسان ها معترفند به

این که: «عدل، حسن است.»، لکن در صغریاتِ عدل و ظلم است که با هم اختلاف دارند. اگر در یک عرفی شرب خمر قبیح است، آن را مصداق ظلم می بینند. و اگر در عرفی قبیح نیست، به این خاطر است که آن را مصداق ظلم نمی بیند. وقتی که نزاع کبروی نباشد، پس دلیل نمی شود بر عدم اعتبار این ادراکات ما نسبت به حسن و قبح.

سؤال: آیا اولْ ظلم را می بینند بعد حکم به قبح می کنند؟ یا اولْ قبح را می بینند پس می فهمند که مصداق ظلم است؟

پاسخ: بله؛ اول درک می کنند که مصداق ظلم است و بعد تقبیح می کنند.

مناقشه ی شهیدصدر به این جواب حلی: عدل و ظلم عنوان مشیرند

مرحوم آقای صدر این جواب حلّی را نپذیرفته: ج۴ص۱۳۷.(۱) مرحوم آقای صدر قائلند که این دو قضیه ی «الظلم قبیح، و العدل حسن.» دو قضیه ی تجمیعی است؛ یعنی «ظلم» عنوان مشیر است به تمام آن افعالی که عقلاً قبیح است، نه این که «عدل» واقعاً حسن باشد. «قضایای تجمیعیه» اصطلاحاً یعنی عنوان موضوع، عنوان مشیر است. مثلاً می گوییم: «من فی الغرفه هاشمی»؛ هیچ رابطه ای بین سیادت و غرفه نیست، ولی اتفاقاً اینطور شده است.

۱- (۱) - و هذا الجواب صوری یتضح وجه المناقشه فیه مما تقدم فی بعض البحوث السابقه حیث أوضحنا هنالک ان قضیتی قبح الظلم أو حسن العدل لیستا هما المدرکین العقلین العملیین الأولیین لأنهما قضیتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و لیس المراد به الحد التکوینی إذ لا خروج عنه بل الحد الّذی یضبطه العقل و یحدده بنفسه بأنه ینبغی أو لا ینبغی أن یتعداه الإنسان و هو عباره أخری عن القبیح بل هذه القضیه ان کانت مفیده فهی تفید کإشاره إلی مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أکثر، فعنوان الظلم أخذ مشیرا و معرفا إلی واقع ما لا ینبغی فعله فی نظر العقل من الکذب و الخیانه و مخالفه الوعد و غیر ذلک، و کذلک عنوان العدل یکون مشیرا إلی واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشکر و الصدق و المروءه إذا فقضیتا حسن العدل و قبح الظلم تکونان فی طول القضایا العقلیه العملیه لا انهما الأساس لها کما أفید. و علی هذا الأساس لا یکون الاختلاف فی عنوان الظلم و العدل إلا اختلافا فی نفس الحکم العقلی العملی لا فی صغراه. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص: ۱۳۷و۱۳۸.

پس آن که واقعاً حسن است خود صدق است، نه چون مصداق عدالت است. آن که واقعاً حسن است، خود ردّ امانت است، نه چون مصداق عدالت است. لکن با یک عنوان مشیر، اشاره می کنیم به تمام افعال حسن.

اشکال به مناقشه ی شهیدصدر: عنوان مشیر نیستند

جواب آقای صدر را قبول نکردیم؛ ما این قضایا را از قضایای حقیقیه می دانیم، نه از قضایای تجمیعیه. إن شاءالله در بحث «حسن و قبح» توضیحش می دهم.

مناقشه ی استاد به جواب حلی: اشکال صغروی کافی است در عدم حجیت عقل

این جواب حلی درست نیست، کلام اخباری ها هم درست نیست؛ دو اشکال عرض می کنم، یکی اش مربوط به جواب حلی است و یکی اش هم مربوط به کلمات اخباری هاست.

وقتی که نزاع در صغری باشد، باز هم اعتبارات عقل عملی قابل اعتماد نیست. صغری همیشه از کبری مهم تر است؛ کبرای کلی به چه درد می خورد؟! در عمل، مصادیق عدل و ظلم برای ما مفید است، و با این کثرت اختلاف، نمی توانیم بر تشخیص مصادیق عدل و ظلم توسط عقل عملی اعتمادکنیم.

جواب حلّی دوم

مقدمه: اقسام حسن و قبح

برای توضیح اشکالی که بر علمای اخباری وارد است، باید ابتدا اقسام حسن و قبح را مرورکنیم؛ ما سه حسن و قبح داریم: عقلی، عقلایی، و عرفی.

قسم اول، حسن و قبح عقلی است. حسن و قبح عقلی، عبارت است از دو امر واقعی، مثل تلازم بین نار و حرارت، یا امتناع. به این دو امر واقعی، حسن و قبح عقلی یا ذاتی یا واقعی می گوییم. تمام نزاع، در این است که آیا چنین «حسن و قبح»ی داریم یا نه؟ آیا «حسن و قبح»ی که امر واقعی است، داریم یا نه؟ فقها به این حسن و قبح معتقدند، و حکما و فلاسفه منکرند.

قسم دوم، حسن و قبـح عقلایی است. حسن و قبـح عقلایی، دو امر اعتباری است که اعتبارشده برای تمام افعال اختیاری که در حفظ نظام یا اخلال به نظام اجتماعی نقش دارد. فلاسفه معتقدند حسن و قبح عقلی، همین حسن و قبح عقلایی است.

قسم سوم، حسن و قبح عرفی است. حسن و قبح عرفی، اولاً مثل حسن و قبح عقلایی، امر اعتباری است، نه واقعی. و ثانیاً ریشـه در حفظ نظام اجتماعی ندارد، بلکه تابع آداب و سنن و ادیان است؛ مثل قبح نکاح با محارم یا عدم آن، مثل قبح شرب خمر یا عدم آن، به اینها حسن و قبح عرفی می گوییم؛ در عرف مسـلمین «شـرب خمر» قبیح است و ریشه ی دینی دارد، ولی در عرف مسـیحیت اصـلاً از افعال قبیحه نیست، مثل شـرب دوغ است. در عرف مجوس، ازدواج با محارم مثل خاله کاملاً شبیه ازدواج با دخترخاله است، ریشه اش امور اجتماعی یا دینی است.

مثال های اخباری ها حسن و قبح عرفی است

مثـال هـایی که اخباری ها زده انـد، حسن و قبـح عرفی است، نه عقلی، و نه حتی عقلایی. حسن و قبـح عرفی، مثل خوشـمزه و بـدمزه می مانـد؛ یـک امر نسـبی است، بر اسـاس ذوق هـای مختلـف است؛ در یـک ذوقی آبگوشت خوشـمزه است، در ذوق دیگری بـدمزه است. تمـام مثـال هایشـان از حسن و قبـح عرفی است. پس این کلام اخباری ها اشـکال بر ادراکات عقل عملی نیست.

سرقت قبـح عقلی دارد، خیانت در امانت قبح عقلی دارد، از این مثال ها نزده اند. در یک عرفی بی حجابی خیلی قبیح است اما در عرف دیگر همان لباس نامناسب لباس مناسب است. حتی زنا هم قبـح عقلی نـدارد، (قبح عقلایی هم ندارد)، از این مثال ها زده اند.

ص: ۳۸۳

او می خواهد از کثرت اختلافات برسد به بی اعتباربودن ادراکات عقلی، پس باید کثرت اختلافات را در ادراکات عقلی نشان بدهد؛ اگر اخباری توانست نشان بدهد که در حسن و قبح عقلی هم کثرت اختلاف داریم، می تواند مدعایش را اثبات کند که به مدرکات عقل عملی نمی توانیم اعتمادکنیم، ولی چنین کاری نکرده و کثرت اختلاف در حسن و قبح عقلی را نشان نداده است.

نتیجه: اعتبار مدرکات عقل عملی

پس اگرچه جواب نقضی به اخباری ها تمام نبود، ولی با توجه به جواب حلی از استدلال اخباری ها، اگر حسن و قبح عقلی داشته باشیم، عقل می تواند آنها را درک کند.

مرحله ی دوم: تحقیق قاعده ی ملازمه

گفتیم در پاسخ به اخباری ها در دو مورد بحث می کنیم، از مورد اول یعنی «مدرکات عقل نظری» فارغ شدیم. در مورد دوم یعنی «مدرکات عقل عملی» گفتیم که در دو مرحله به آنها پاسخ می دهیم؛ از مرحله ی اول یعنی «اعتبار ادراکات عقل عملی» فارغ شدیم و در مناقشه به استدلال اخباری ها، جواب نقضی و جواب حلّی مرحوم آقای صدر را نپذیرفتیم، ولی خودمان یک جواب حلّی به آنها دادیم و درنتیجه مدعای آنها در مرحله ی اول اثبات نشد. حالا می خواهیم به مرحله ی دوم یعنی قاعده ی «ملازمه» بپردازیم.(۱)

قاعده ی ملازمه، قاعده ای است که یک طرفش حسن و قبح شرعی است، و طرف دیگرش تارتاً حسن و قبح عقلی است، و تارتاً حسن و قبح عقلایی. در صیاغت اول گفته می شود: «کلُّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع.»، و در صیاغت دوم گفته می شود: «کلُّ ما حکم به العقلاء، حکم به الشارع.». این قاعده را در هر دو ملازمه باید بررسی کنیم.

ص: ۳۸۴

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

صیاغت اول: عقلی

حسن و قبح عقل عملی، چهار تاست: وجوب و حرمت و استحباب و کراهت. یعنی اگر یک عملی عقلاً واجب بود، شرعاً هم واجب است. و اگر یک عملی عقلاً حرام بود، شرعاً هم حرام است.

سؤال: استحباب و کراهت عقلی هم داریم؟

پاسخ: بله، مثل احسان به دیگران، و پرحرفی.

در مانحن فیه گفته اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». برای این قاعده ی ملازمه وجوهی را گفته اند، یک وجه را قبلاً گفته ام، یک وجه را هم الآن اشاره کنم.

استدلال: ترخیص در قبیح، قبیح است

استدلال شان را در یک مثال پیاده می کنم، در بقیه ی امثله هم همینطور است؛ رد امانت عقلاً واجب است، موقف شارع در «رد امانت» چیست؟ اگر شرعاً واجب باشد، ثبت المطلوب. اگر واجب نباشد، یعنی شارع مقدس ترخیص داده در «عدم ردع امانت»، پس ترخیص در قبیح داده، و ترخیص در قبیح هم قبیح است، و صدور قبیح از خداوند محال است.

مناقشه: شاید شارع حکمی نداشته باشد

این استدلال، یک مغالطه ی کوچک دارد: گفت: همین که «واجب نکرده» به این معنی است که ترخیص داده است. ولی «واجب نکرده» دو فرد دارد: ترخیص و عدم ترخیص؛ یعنی ممکن است هیچ حکمی نداشته باشد؛ نه واجب کرده و نه ترخیص داده تا محذور ترخیص در قبیح لازم بیاید.

اشکال: یعنی شارع ترخیص ظاهری داده؟

پاسخ: نه؛ ترخیص ظاهری را با حکم خودش هم می تواند بدهد؛ چون مختص به «شکّ» است. بحثش بعداً می آید، بحث ما الآن در «ترخیص ظاهری» است.

چرا شارع واجب نکرده و ترخیص هم نداده؟ چون دیده همین وجوب عقلی محصِّل غرض خودش هم هست؛ غرض مولا بدون جعل هم تأمین می شود؛ درصد قابل توجهی از مردم، به تبع همین وجوب عقلی رد امانت می کنند و لذا نظام اجتماعی مختل نمی شود.

نتیجه: عدم اثبات ملازمه

شارع در همه ی موارد، می تواند حکمی داشته باشد، و می تواند حکمی هم نکند. پس در مانحن فیه ملازمه ثابت نیست.

سؤال: اگر امر کند به رد امانت، ارشادی است؟

پاسخ: مولوی می شود.

صیاغت دوم و ملازمه بین حکم عقل و شرع إن شاءالله فردا.

قطع (جهت ششم حجیت دلیل عقلی / ادامه مقام اول کاشفیت /وشروع مقام دوم حجیت) ۹۵/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت ششم: حجیت دلیل عقلی / ادامه مقام اول: کاشفیت /وشروع مقام دوم: حجیت)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در دلیل عقلی بود، در مقام اول یعنی «کاشفیت دلیل عقلی» بحث می کردیم. اخباری ها استدلال کرده بودند که از کثرت اختلافات می فهمیم که دلیل عقلی کاشف از واقع نیست. در مقام جواب های اصولیین به اخباری ها گفتیم: در دو مورد بحث می کنیم: مدرکات عقل نظری، و مدرکات عقل عملی. در مدرکات عقل عملی، از مرحله ی اول «اعتبار مدرکات عقل عملی» فارغ شدیم؛ نتیجه این شد که اگر حسن و قبح عقلی داشته باشیم، عقل می تواند آن را درک کند. در مرحله ی دوم قاعده ی «ملازمه» را در صیاغت عقلی بررسی کردیم؛ نتیجه این شد که بین حسن و قبح عقلی با حسن و قبح شرعی ملازمه ای نیست. رسیدیم به صیاغت عقلائیه: آیا بین حسن و قبح عُقلایی با حسن و قبح شرعی ملازمه هست یا ملازمه نیست؟ بحث امروز ماست.

صیاغت دوم: عقلایی

صیاغت دوم را کسی قائل است که منکر حسن و قبح عقلی است و تنها قائل است به حسن و قبح عقلایی، لذا شاید این صیاغت ابتدا از طرف محقق اصفهانی مطرح شد؛ چون خودش منکر حسن و قبح عقلی بود.

ص: ۳۸۶

در صیاغت قبلی، چهار حکم عقلی بیشتر نداشتیم: وجوب، استحباب، حرمت، و کراهت.(۱) اما در صیاغت عقلایی، حسن و قبح، منحصر در این چهار تا نیست: علاوه بر وجوب و استحباب و حرمت و کراهت، ملکیت و ولایت و سلطنت و صحت و بطلان هم داریم. لذا این صیاغت اگر اثبات بشود، یک صیاغت بسیار وسیعی است و منحصر در آن چهار حکم تکلیفی نیست؛ مثلاً اگر عقلا برای مؤلف حق قائل بودند، آیا شارع هم برای ان شخص قائل است؟ اگر قائل به قاعده ی «ملازمه» در

صیاغت دوم بشویم، هر جا که عقلاـ حکم به ملکیت کردند، شارع هم حکم به ملکیت می کند. لذا قاعده ی ملازمه به صیاغت دوم اگر اثبات بشود، قاعده ی وسیعی است؛ تمام این امور عقلایی، شرعی می شود الا این که خود شارع ردع کند.

دلیل: شارع احد العقلاست

دلیل این قاعده به این صیاغت را قبلاً اشاره کردیم؛ که شارع احدالعقلاست، پس اگر گفتیم: «عند العقلا واجب است»، یعنی عند الشارع هم واجب است. لذا گفته شده که این صیاغت، تسامحی است؛ «ملازمه» نیست، باید بگوییم: «تضمنی»؛ حکم شارع، در ضمن حکم عقلاست؛ پس قاعده این است که: «کلُّ ما حکم به العقلاء، حکم به الشارع ضمناً»؛ چون شارع هم یکی از آنهاست. این، بیانی است که گفته شده برای ملازمه ی بین حکم عقلا با حکم شارع.

مناقشه ی اول نسبت به خداوند: خداوند عاقل نیست

۱- (۱) - حَسن لزومی (یعنی حسنی که ترکش قبیح است)، واجب است. حسن غیرلزومی (یعنی حسنی که ترکش قبیح نیست)، مستحب است. قبیحی که ترکش حَسن لزومی است، حرام است. و قبیحی که ترکش حسن لزومی نیست، مکروه است.

این بیان را قبلاً نقدکردیم؛ تکرارش می کنم و یک اضافه ای هم داریم. این که فرموده اند: «شارع احد العقلاست»، مرادشان از شارع اگر خداوند متعال باشد، شارع، نه احدالعقلاست و در مجموعه ی عقلا عضویت دارد، بلکه مصداق عاقل هم نیست.

چون عقلا مجموعه ای از انسان هایی است که در اثر زندگی اجتماعی، به یک خرد جمعی رسیده اند، درحالی که خداوند چنین تجربه ای نداشته که در اثر زندگی اجتماعی به یک خرد جمعی برسد. این مجموعه، فقط یک فرد و مصداق دارد، اعضایش انسان ها هستند و خداوند عضو این مجموعه نیست، پس خداوند در مجموعه ی عقلا جای نمی گیرد.

اما اگر عقلاـ را به مجموعه ی «عاقلین» تفسیرکنیم کما این که محقق اصفهانی اینطور گمان می کرده، و مایز بین انسان ها و حیوانات همین خرد وقوه ی عاقله ی اوست، باز هم خداوند از افراد عاقل و مصداق عاقلین نیست.

اشکال: اگر عقلا را به «مجموعه ی عاقلین» تفسیرکنیم، آیا به صیاغت قبل برنمی گردد؟

پاسخ: نه؛ می گفته: اعتباری است از ناحیه ی افراد عاقل. به همان قوه ی خرد فردی، این امور اعتباری را ساخته ایم.

البته محقق اصفهانی آنقدر توجه داشته که خداوند قوه ی عاقله ندارد، مرادش این بوده که خداوند بوجوده ادراکات عقلی را دارد، و عقلا به قوه ی عاقله شان.

چرا خداوند از افراد عاقل نیست؟ چون قوه ی عاقله، مدرک امور عقلی است؛ که این امور، یا تصور است یا تصدیق. کار قوه ی عاقله این است که دائماً به علم حصولی تصور یا تصدیق را ادراک می کند. مرحوم اصفهانی تابع مسلک ملاصدراست؛ که علم حصولی، نسبت به حق تعالی محال است؛ پس خداوند ادراکات عقلی (که به علم حصولی است) را ندارد.

اشکال: چه اشکالی دارد که بگوییم: «خداونأ، همان ادراکات را به علم حضوری دارد.»؟

ص: ۳۸۸

پاسخ: کسی نمی تواند به ادراک حضوری به ادراکات عقلی برسد. علم حضوری دو دسته از امور را فرانمی گیرد؛ امورواقعی و اعتباری. علم حضوری، فقط علوم حقیقی را پوشش می دهد.

مناقشه ی اول نسبت به نبی اکرم

و اگر مراد ایشان از «شارع» نبی اکرم باشد، درست است؛ هم احدالعقلاست و هم از افراد عاقلین است.

پس به صیاغت دوم، مناقشه ی اول (که شارع از عقلا نیست) فقط به بخشی از استدلال قائلین به «ملازمه» (نسبت به خداوند) واردمی شود. پس مدعای قائلین به «ملازمه» مبنی بر ملازمه ی بین حکم عقلا با شارع، تا اینجا اینطور نیست که مطلقاً رد شده باشد.

مناقشه ی دوم: «شارع بما هو عاقلٌ» محل بحث ما نیست

اما اشکال دوم، روی هر دو مبنا بارمی شود؛ چه بگوییم: «شارع خداوند است»، چه بگوییم: «شارع پیامبر است».

اشکال دوم، این است که محل بحث ما نیست که شارع بما هو احدٌ من العقلا چنین حکمی می کند؛ آنچه برای ما مهم است، «بما هو شارع» است؛ شارع ممکن است بما هو شارعٌ چنین حکمی نکند؛ چون ممکن است همان حکم عقلایی برایش کافی باشد. مثلاً عقلا می گویند: «سرقت، حرام است.»، شارع هم بما هو عاقل می گوید: ، اما می بیند که همین حکم عقلایی کافی است و لذا تشریع و جعل نمی کند و درنتیجه ممکن است که سرقت حرمت شرعی نداشته باشد.

سؤال: آیا سکوت شارع به عنوان امضاء کافی نیست تا حکم شرعی هم اثبات بشود؟

پاسخ: باید مولویت اعمال کند. در صرف امضاء، اعمال مولویت نیست.

اشکال: همین سکوت شارع نشان می دهد که مخالف این بناء عقلا نیست.

پاسخ: درست است؛ مخالف نیست. اما آیا تشریع هم کرده؟! بما هو شارعٌ تحریم هم کرده؟!

نتیجه: عدم اثبات قاعده ی ملازمه

پس این قاعده ی ملازمه، چه به صیاغت اول و چه به صیاغت دوم درست نیست.

نتیجه: کاشفیت دلیل عقلی

پس حجت عقلی، هم از جهت نظری، و هم از جهت عملی (اگر حسن و قبح عقلی داشته باشیم)، ممکن است ما را به قطع برساند.

هذا تمام الکلام در مقام اول در کاشفیت دلیل عقل. مقام اول دو مورد داشت، مورد دوم دو مرحله داشت.

المقام الثانی: فی حجیه الدلیل العقلی

محل نزاع

مراد از این این مقام، این است که اگر ما به ادله ی عقلیه رجوع کردیم و به یک قطعی رسیدیم که حکم الله این است، آیا این قطع حجت است یا حجت نیست؟ به تعبیر روشن تر: اگر به یک تکلیف فعلی وجوداً یا عدماً قطع پیداکردیم اما این قطع را از استدلالات عقلی به دست آوردیم، آیا این قطع من به وجود تکلیف فعلی یا عدم آن آیا حجت است یا حجت نیست؟

مرحوم شیخ فرموده است: این که علمای اخباری گفته اند: «این قطع حجت نیست و اعتباری به آن نیست» را دو بیان می شود تقریرکرد:

بیان اول: نهی تکلیفی

شارع مقدس، مسلمین را نهی تکلیفی کرده که: «در استنباطات احکام الهی، اصلاً ورود به ادله ی عقلیه شرعاً حرام است.»؛ همانطور که کذب و غیبت و شرب خمر، از محرَّمات الهی است، همانطور هم خواندن و غورکردن و شنیدن استدلال عقلی در استناط احکام شرعی حرام است. همانطور که تفکر در ذات خدا طبق بعضی اقوال حرام است و هر کسی متوجه شد که دارد در ذات خدا فکرمی کند باید از این فکر انصراف پیداکند، همینطور هم از تفکر در ادله باید اجتناب کنیم.

ص: ۳۹۰

اگر این نهی تکلیفی را مخالفت کردیم و در استنباطات احکام شرعی تعقل کردیم، اخباری ها طبق این بیان می گویند: «مضطرّ هستیم که به این قطع عمل کنیم.»، اما اگر در اثر عمل به این مقطوع در مخالفت با واقع افتادیم، واقع بر ما منجَّز است؛ چون اضطرار، به سوء اختیار بوده است. پس اینجا اگرچه مضطرّیم که به قطع عمل کنیم، لکن عند عدم الاصابه معذور نیستیم. وجوب نمازجمعه بر من منجَّز است معذِّریت قطع از کار افتاده است.

پس بر ما حرام است ورود در ادله ی عقلیه برای اثبات احکام شرعیه. اما اگر رفتیم و به قطع رسیدیم، مضطریم که به آن قطع عملکنیم، اما اگر مخالفت با واقع کردیم، واقع بر ما منجز است و مؤاخذه می شویم.

بیان دوم: عدم حجیت قطع حاصل از دلیل عقلی

اصلاً شارع مقدس ردع کرده از عمل به ادله ی عقلیه؛ یعنی مثلاً شما ادله ی عقلیه را فحص می کنید، به این نتیجه می رسید که شرب عصیر عنبی حرام است، ولی شارع ردع کرده و درنتیجه این قطع من منجِّز نیست؛ یعنی به من ترخیص داده در مخالفت با این قطع. و اگر قطع پیداکردم به عدم وجوب، شارع از عمل به این قطع ردع کرده؛ یعنی فرموده: «باید احتیاط کنی»؛ چون قطعی برای من حاصل شده که حاصل استدلال های عقلی بوده است.

اشکال: ردع از عمل به «قطع به عدم تکلیف» به معنای ایجاب احتیاط نیست.

پاسخ: معنای این که قطع را از حجیت بیندازد، قطع نظر از ادله ی دیگر، معنایش ایجاب احتیاط است؛ چون اگر می خواستی به قطعت عمل کنی، چه کار می کردی؟ حالا شارع می گوید: آن کار را نکن.

این دو بیـان را به اخبـاری هـا نسـبت داده انـد؛ ظاهرش این است که بیان اخباری ها روشن نبوده و درنتیجه هر دو بیان محتمل است.

بحث های پیش رو

یک بحث ثبوتی می کنیم، یک بحث اثباتی:

بحث ثبوتی این است که: آیا شارع می توانـد ردع از عمل به قطع کند؟ آیا شارع می تواند معذِّریت و منجِّزیت قطع را بگیرد؟ یـا حتی خداونـد عالم هم نمی توانـد منجزِّیت و معـذِّریت را از قطع بگیرد کما این که خداونـد نمی توانـد زوجیت را از عـدد اربعه بگیرد؟ آیا حجیت قطع مثل زوجیت اربعه است؟ یا قابل انفکاک است؟

بحث دوم، بحث اثباتی است؛ اگر گفتیم: «ثبوتاً معقول است»، بایـد رجوع کنیم به کتاب وسـنت؛ آیا در آیات قرآن و روایات ما ردعی رسیده یا نرسیده؟

بحث ثبوتی: امکان ردع از عمل به قطع

بحث ثبوتی را قبلاً انجام داده ایم:

کلام قائلین به استحاله

کسانی که قائل به استحاله شدند: ماحصل حرف شان این بود که: حجیت قطع، ذاتی است، پس قابل انفکاک نیست.

مـا بـا کلام قوم موافق نبودیم؛ چون گفتیم: «ذاتی، نه ذاتی منطق است.»، بلکه معنـای ذاتی این است که این حجیت، مقتضـای ذات است؛ در طـول جعـل و اعتبـار نیست، به خلاـف حجیت ظهـور و خـبرثقه که در طـول جعـل و اعتبـار است. این ذاتی، به اصطلاح علم اصول است، نه به اصطلاح فلسفه و منطق.

مناقشه: اقتضاء قطع مر حجیت را، به نحو اقتضائی است، نه علّی

این که «حجیت قطع، ذاتی است.»، به این معنـاست که در طول جعـل نیست. به تعـبیر دیگر: حجیت ذاتی قطع، به این معناسـت که قطع، خودبه خود و بدون جعل شارع، مقتضـی حجیت است. این اقتضاء، آیا به نحو اقتضاست یا به نحو علیت است؟ اقتضاء قطع، اقتضـائی است یا علّی است؟ اینها برهان نـدارد، وجـدانی است. ما گفتیم: «اقتضائیتش به نحو اقتضاست، نه به نحو علّی.»؛ یعنی قطع منجِّز است معلَّقاً بر عدم ترخیص مولا، و قطع معذِّر است معلَّقاً بر عدم ایجاب احتیاط از طرف مولا.

نتیجه: امکان ردع و اثبات کلام اخباری ها

پس در بحث «ثبوتی» به نفع اخباری ها کنار رفتیم؛ ثبوتاً هیچ اشکالی ندارد که شارع مقدس، قطع ما را از منجِّزیت ساقط کند به جعل ترخیص، و از معذِّریت ساقط کند به ایجاب احتیاط. پس تا اینجا (در مرحله ی ثبوت) حق با اخباری هاست. هذا تمام الکلام فی مرحله الثبوت، إنما الکلام در مرحله ی اثبات است؛ این ادله ای که آورده اند که «شارع ردع کرده از عمل به قطع» آیا تمام است یا تمام نیست؟ إن شاءالله جلسه ی آینده.

قطع (جهت سادسه حجیت دلیل عقلی / مقام ثانی حجیت دلیل عقلی / بحث اثباتی) ۹۵/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت سادسه: حجیت دلیل عقلی / مقام ثانی: حجیت دلیل عقلی / بحث اثباتی)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت سادسه به مقام ثانی رسیدیم: حجیت دلیل عقلی. در بحث ثبوتی گفتیم: حجیت قطع، اگرچه ذاتی است، ولی چون این ذاتی به معنای غیرقابل انفکاک نیست بلکه به معنای جعلی نبودن است، لذا ردع و اسقاط حجیت از قطع امر معقولی است؛ چون حجیت قطع، اقتضائی است. رسیدیم به بحث اثباتی.

بحث اثباتی: آیات و روایات ناهیه از دلیل عقلی

بحث اثباتی، متفرع بر بحث ثبوتی نیست؛ در بحث ثبوتی اگر قائل بشویم که ردع از عمل به قطع ممکن است، بحث اثباتی ما این است که: آیا آیات یا روایاتی داریم که قطع را از حجیت ساقط کرده باشد؟ و اگر در بحث ثبوتی قائل بشویم که ردع از عمل به قطع ممکن نیست، بحث اثباتی ما این است که: آیا آیات یا روایاتی داریم که شارع ما را از خوض در ادله ی عقلیه ردع کند؟

ص: ۳۹۳

وجوه ناهیه از دلیل عقلی

به وجوهی استدلال شده برای ورود نهی از خوض در دلیل عقلی و حجیت آن. بعضی از این وجوه در کلمات اخباریین آمده، و بعضی را هم اصولیین تتمیماً لکلام اخباریین اضافه کرده اند، و عمده چهار وجه است:

وجه اول: حرمت حکم به غیر ما انزل الله

آیاتی داریم که از حکم به غیر ما انزل الله نهی کرده است؛ مثل «و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون»، یا «من لم یحکم بما انزل الله، فاولئک هم الظالمون»، و «من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون»، پس در یک آیه کافر شمرده

شده، در آیه ی دیگر ظالم و در آیه ی دیگر فاسق. هر سه آیه، در سوره ی «مائده» آیات۴۴تا۴۷ آمده است.

این حکم، یا جامع بین افتاء و قضاء است، یا خصوص قضا مراد است. اگر خصوص قضا باشد، می شود تنقیح مناط کرد نسبت به مقام افتاء. پس، از آیه، یا مباشرتاً یا به تنقیح مناط، استفاده می شود که افتاء به غیر ما انزل الله حرام است و چنین کسی کافر و ظالم و فاسق است.

سؤال: چرا تنقیح مناط است؟

پاسخ: قضا، حکم است. افتاء اخبار است. قاضی حکم می کند که این مال، مال زید است، ربطی به حکم شرعی ندارد. افتاء، اخبار از حکم الله کلی است.

«ما انزل الله» احکام شرعی است که خدا فرستاده است، فقط در دو جا فرستاده است؛ قرآن و در کلمات معصومین. پس اگر به یک استدلال عقلی رسیدیم که فلان عمل واجب است یا حرام است و بر اساس آن استدلال فتوا دادیم، حکم به غیر ما انزل الله است.

اشکال: آیه گفته: «حکم به غیر ما انزل الله حرام است»، دلالت این آیه فقط به این اندازه است که اگر خداوند حکمی نازل کرده باشد، نباید بر خلاف آن حکم کنیم. ولی این ایه دلالت ندارد بر این که اگر حکمی نازل نکرده باشد هم حرام است حکم کنیم.

ص: ۳۹۴

پاسخ: این، فهم عرفی است؛ از این که «هر جا شارع حکمی کرد، حرام است به غیر آن حکم کنید»، عرفاً برداشت می شود که: «اگر حکمی بکند به غیر ما انزل الله، حرام است، ولو شارع حکمی نکرده باشد.». و فهم عرفی این نیست که فتوادادن به «ما انزل الله» واجب است؛ اگر بگوییم: به معنای حرمت «عدم حکم طبق ما انزل الله» است، پس فتوادادن واجب است، لذا ما می گوییم: به معنای حرمت «حکم به غیر ما انزل الله» است.

این، وجه اولی است که ذکرفرموده اند. پس اگر فقیه فتوایی بدهد مستند به دلیل عقلی، این حکمی است به غیر ما انزل الله.

مناقشه: این آیه ناظر به طریق الی «ما انزل الله» نیست

وجه اول درست نیست؛ چون «ما انزل الله»، یعنی احکام الهی؛ یک طریقش کتاب است، یک طریقش سنت است. این آیه فقط همین مقدار می گوید که وقتی حکم الله را فهمیدید، حرام است بر خلاف آن حکم و افتاء کنید، و اصلاً ناظر به طریقش نیست؛ در مقام بیان نیست که طریق رسیدن به «ما انزل الله» چیست؛ کما این که «آیا ظواهر حجت است یا نیست؟» از این آیه به دست نمی آید. شما در مرتبه ی قبل باید طریقیت دلیل عقلی را ردکنید تا عمل طبق قطع عقلی حکم به غیر ما انزل الله باشد.

پس این وجه اول تمام نیست.

وجه دوم: حرمت قول بلا علم

طایفه ای روایات داریم که گفته قول بلا علم یا بلا هدیً یا بلاحجهٍ حرام است، چه افتاء باشد چه غیر افتاء. این طایفه روایات منشأ این فتوا شد که فقها بفرمایند: در اسلام دو حرام لسانی داریم که به هم نزدیک هستند: کذب و قول بلاعلم. «کذب»، یعنی خبری بدهیم که خلاف واقع باشد و بدانیم که خلاف واقع است؛ مثلاً این که بگوییم: «زیدٌ عادل» وقتی کذب است که زید فی علم الله فاسق باشد و ما هم علم داشته باشیم که فاسق است. «قول بلا علم»، یعنی حرفی بزنم که ندانم مطابق واقع است اگرچه مطابق واقع باشد؛ مثلاً من می گویم: «زیدٌ عادل» درحالی که علم ندارم به این که عادل است، این حرف هم قول بلا علم بوده و حرام است، اگرچه اتفاقاً نه تنها عادل بوده بلکه اعدل عدول است. پس قول بلا علمٍ و قول بلا حجهٍ حرام است اگرچه مطابق واقع باشد.

گفته اند: وقتی بر اساس یک دلیل عقلی استدلال می کنیم بر یک حکم شرعی، این افتاء و حکم کردن، قول بلا حجه و قول بلا علم است.

مناقشه: این آیه ناظر به حجج نیست

این وجه، وجه عجیب و غریبی است؛ به جهت این که آنچه در روایات از آن نهی شده، «قول بلا علم» است. و «قول بلاعلم» را فقها تفسیرکرده اند به «قول بلاـ حجه». اما این روایات ناظر به این نیست که «حجت چی هست؟»؛ این که «آیا قطع حاصل از دلیل عقلی حجت است یا حجت نیست؟»، این را این روایات نمی گوید.

وجه سوم: حرمت استقلال از ائمه

وجه سومی که به آن استدلال شده، این است که گفته اند: ما روایات عدیده ای داریم که از «استقلال از ائمه» نهی کرده است و گفته اند که حتماً باید به ائمه رجوع کنیم. و استدلال عقلی هم استقلال از ائمه است.

این وجه سوم، بیشتر همان احتمال اول شیخ را نزدیک می کند؛ که ائمه و روایات و شریعت، ما را از ورود در استدلالات عقلیه و غور در آن نهی کرده اند.

مناقشه: ما در دلیل عقلی هم به ائمه رجوع می کنیم

ما در استدلال های عقلی هم به ائمه رجوع می کنیم؛ چون وقتی به دلیل عقلی عمل می کنیم که به روایات مراجعه کنیم و ردعی و منعی از عمل به حکم عقل نداشته باشیم، و این هم عدم استقلال از ائمه است؛ چون ما هم می گوییم که اگر ائمه ما را نهی کرده بودند از ورود در ادله ی عقلی، به همان نهی ائمه اخذمی کردیم، اما ائمه هیچ وقت ما را از استدلال عقلی و یا از عمل مطابق آن نهی نکرده اند.

اشکال: ولی امر به دلیل عقلی هم نکرده اند.

پاسخ: لازم نیست امرکنند، ما از سکوت ائمه استفاده می کنیم که با این شیوه موافق هستند. خیلی از مطالب را از سکوت ائمه استفاده می کنیم.

وجه چهارم: حرمت عمل به رأی

وجه چهارم که عمده ترین وجه است؛ روایات زیادی داریم که به رأی و نظر خودمان عمل نکنیم، چه این رأی، رأی قطعی باشد و از ادله ی قطعیه از جمله دلیل عقلی به دست آمده باشد و چه رأی ظنّی باشد، فرموده اند که احکام الهی را فقط از ما اخذکنید.

مناقشه ی اول: مراد، اتبّاع از دلیل ظنّی بوده

از این روایات، دو جواب فرموده اند؛ عمده جواب، جواب دوم است.

جماعتی ادعاکرده اند که اگر به این روایات رجوع بشود، انسان یقین پیدامی کند که مراد ائمه از نهی از «اتّباع رأی» آن روشی بوده که در عصر ائمه متعارف شده بوده که به ادله ی ظنّیه امثال قیاس و استحسان تمسک می کرده اند. این جواب، نیاز به یک کار میدانی دارد؛ القول علی عهده القائل، واقعاً نمی دانیم قبول کنیم یا نه؛ نیاز به یک کار تتبّعی دارد که ببنیم: «این روایات آیا ناظر به ادله ی ظنیه بوده یا اینطور نبوده؟».

قطع (حجیت دلیل عقلی/ بحث اثباتی/ ادامه مناقشات وجه چهارم حرمت عمل به رأی) ۹۵/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (حجیت دلیل عقلی/ بحث اثباتی/ ادامه مناقشات وجه چهارم: حرمت عمل به رأی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در روایاتی بود که به آنها استدلال شده بود که قطع حاصل از دلیل عقلی در نزد شارع اعتباری ندارد، به وجه چهارم رسیدیم؛ روایاتی که ما را از عمل به رأی نهی می کند و اطلاق دارد؛ چه رأی ما از دلیل عقلی حاصل بشود و چه از دلیل ظنّی. مناقشه ی اول را گفتیم، و گفتیم که تأیید این مناقشه نیاز به تتبّع دارد.

ص: ۳۹۷

مناقشه ی دوم: چاره ای نداریم

فرض کنیم روایاتی که اخباری ها به آنها استدلال کرده اند، اطلاق دارد و «رأی» دلیل عقلی را هم شامل می شود، اما ناچاریم

این روایات را قیدبزنیم و ادله ی عقلی ای که منجر به قطع می شود را از تحت این روایات خارج کنیم؛ چون فقها یعنی علمای اصول در مواردی که رو آورده انـد به اسـتدلالات عقلی مثل بحث «مقدمه ی واجب» و «ضد» و «ترتّب» و «اجتماع امر و نهی»، هیـچ چـاره ای جز این نیست؛ راه، منحصـر در همین دلیـل عقلی است، نه این که راه دیگری هست و اخباری ها آن راه را طی می کنند.

در یـک مثـال پیاده کنم: اگر شارع بفرمایـد: «أکرم فقیرا» بعـد بفرمایـد: «لاتکرم الفساق»، این از مباحثی است که از صـغریات بحث «اجتمـاع امر و نهی» می شود. اگر مـا فقیر فـاسق را اکرام کردیم، آیا امر به اکرام فقیر از من ساقط می شود یا نمی شود؟ اخباری نمی تواند بگوید: «این سؤال را نپرس»، بالاخره جواب این سؤال چیست؟

نهایتش می تواند فتوا ندهد و نگوید: «واجب نیست»، اما بالاخره در مقام «عمل» چه باید کرد؟ می تواند بگوید: «احتیاط کن»؛ یعنی یـک فقیر دیگر را اکرام کن. از اخبـاری سؤال می کنیم: این که شـما می گوییـد: «احتیـاط کن»، به عنوان وظیفه است یا توصـیه است؟ اگر وظیفه ی عقلی است، وقتی باید احتیاط کنم که اطلاقی برخلافش نداشـته باشم، اگر «أکرم فقیراً» این اکرام من را می گیرد و درنتیجه من امتثـالش کرده ام، چرا احتیـاط واجب است؟! آن وقتی وظیفه ی مـا احتیـاط است که دلیل لفظی نداشته باشیم، و دلیل لفظی در صورتی نداریم که امتناعی شده باشیم، اگر امکانی و جوازی بشویم، اطلاق دلیل لفظی داریم و درنتیجه جـای احتیـاط نیست؛ در بحث «اجتمـاع امر و نهی» جواز اجتمـاع، اطلاـق سـاز است، امتناع اجتماع، مانع انعقاد اطلاق است.

اشکال: اخباری می گوید: همین «أکرم فقیراً» اکرام زید فاسق را گرفته و شما نباید به احتیاط تمسک کنید.

پاسخ: این، همان بحث عقلی است؛ که به شرطی می توانیم به اطلاق تمسک کنیم که ما عقلاً امکان اجتماع را اثبات کرده باشیم. نمی شود به این اطلاق تمسک کنیم الا ـ این که قبلش در یک بحث عقلی امکان اجتماع را اثبات کرده باشیم. اگر گفتیم: «اجتماع امر و نهی محال است»، اطلاق ممکن نیست؛ شما چطور می خواهید تمسک به اطلاق کنید؟! پس برای تمسک به این اطلاق، اخباری باید امکان اجتماع را اثبات کند و ادله ی قائلین به امتناع را ابطال کند. پس حتی اخباری هم اگر بخواهد فتوابدهد، باید ادله ی عقلیه را بررسی کند. مثل همان است که اگر کسی بخواهد فلسفه را نقدکند، باید فلسفه بخواند.

اشکال: اگر اخباری خودش استظهارکند که ادله ی «احتیاط شرعی» مانحن فیه را شامل می شود، پس نیاز به بحث عقلی ندارد.

پاسخ: اولاًـ اخباری ها قائلند که ادله ی «احتیاط شرعی» فقط شامل شبهات تحریمیه می شود و شامل «شبهات وجوبیه» که مانحن فیه از این قبیل است نمی شود. ثانیاً اگر هم بگوید: «احتیاط شرعی اینجا را شامل می شود»، به او می گوییم: استظهاری که شما از ادله بر احتیاط کردی را ما نکردیم، ما چه کنیم؟! از اخباری سؤال می کنیم: اگر کسی از ادله «احتیاط» را استظهارنکرد، چه کار کند؟!

مسائلی که مترتّب بر این بحث های عقلی است، اصلاً بدیل ندارد؛ فقط منحصر است در همین راهی که اصولی ها طی کرده اند. در تمام مباحث عقلی علم اصول، هیچ راه دیگری نبوده که به این راه رو آورده اند. مثلاً طرف دارد غرق می شود ما هم در حال نمازخواندن هستیم، آیا این نماز درست است یا باطل است؟ هیچ راهی جز دلیل عقلی در بحث «ترتّب» یا «ضد» نداریم. و همین که «راه دیگری نبوده»، قرینه ی عقلیه می شود بر لزوم تقیید این اطلاقات.

اشکال: آیا «قف عند الشبهه» اینجا را نمی گیرد؟

پاسخ: نمی گیرد، آنها هم این را در شبهات حکمیه فقط قائل هستند.

تقریب حاج آقا حسین مهدوی نهاد

اخباری، یا باید به دلیل لفظی تمسک کند، یا نکند:

در صورت اول (تمسک به دلیل لفظی)، یا اطلاق دلیل لفظی مانحن فیه را شامل شده و اکرام فقیر عادل همچنان واجب است (که این قول، متوقف است بر بحث عقلی و اثبات امکان اجتماع امر و نهی.)، یا شامل نشده و واجب نیست (که این قول، متوقف است بر بحث عقلی و اثبات عدم جواز اجتماع).

و در صورت دوم (عدم تمسک به دلیل لفظی)، هر یک از اصول عملیه مشکلی دارد:

احتیاط عقلی و قاعده ی اشتغال: محذورش این است که باید احراز بشود که اطلاق دلیل لفظی شامل مانحن فیه نمی شود، و این هم متوقف است بر بحث عقلی و اثبات امکان اجتماع. این محذور، در تمام اصول عملیه می آید.

احتیاط شرعی: دلیلی بر احتیاط شرعی نداریم.

برائت: اینجا مجرای برائت نیست؛ چون قطع به وجود تکلیف داریم، نه این که شک در اصل تکلیف داشته باشیم.

استصحاب: همان محذور عدم اثبات عدم شمول اطلاق دلیل لفظی، و درنتیجه نیاز به بحث عقلی و اثبات امکان.

مناقشه ی سوم: تعارض با اخبار اتّباع علم

به علاوه ی این که این روایات، معارض است به آیات و روایاتی که ما را تشویق به اتّباع علم و عمل به علم کرده، و اگر کسی به علم عمل کرد ذمه اش بریء می شود، این روایات اطلاق دارد؛ هم شامل می شود علمی را که از ادله ی نقلیه گرفته شده باشد و هم شامل می شود علمی را که از ادله ی عقلیه گرفته شده باشد.

اگر نهی از «عمل به رأی» هم اطلاق داشته باشد، نسبت بین این دو طایفه، عموم و خصوص من وجه است؛ ماده ی اجتماع آن علمی است که از ادله ی عقلیه حاصل بشود؛ اخبار رادعه ردع می کند، اخبار باعثه ما را بعث می کند بر عمل به این علم. تعارض می کند؛ طایفه ی اول ردع می کند، دوم حثّ بر عمل به علم می کند. تعارض و درنتیجه تساقط می کنند. پس دلیلی از شارع بر نهی از «عمل به رأی» نداریم. پس بنابراین اخبار نهی از «عمل به رأی» بر فرضی هم که اطلاق داشته باشد، با این اخبار علم تعارض می کند. بنابراین اخباری که ما را ردع کرده باشد از عمل به علم، نداریم.

اشکال: ادعای اخباری این است که اخبار علم اینجا را شامل نمی شود؛ روایاتی نظیر این که: «به شرق بروید، به غرب بروید، علم نزد ماست.» نشان می دهد که امور دیگر نزد اهل بیت اصلاً «علم» نبوده است.

پاسخ: اگر این روایت سند هم داشته باشد، معنایش این است که آن علمی که ارزش دارد، این است.

نتیجه: حجیت دلیل عقلی

بنابراین اگر از راه دلیل عقلی به علم رسیدیم، این علم در حق ما منجِّز و معذِّر است.

هذا تمام الکلام در بحث حجیت دلیل عقلی.

تذییل

مرحوم صاحب کفایه وقتی وارد جهت ششم شده، از قطع قطاع شروع کرده؛ آیا قطع قطّاع حجت است یا حجت نیست؟ و در ذیل این بحث، بحث از حجیت ادله ی عقلیه کرده. ما برعکسش کردیم؛ در ذیل حجیت ادله ی عقلیه می خواهیم از قطع قطاع بحث کنیم.

محل نزاع

قطاع، کسی است که کثیراً از اسبابی برایش قطع حاصل می شود که متعارف نیست؛ یعنی در نزد اکثریت مفید قطع نیست، مثلاً هر کسی هر چیزی که به او بگوید، به قطع می رسد. به هین مناسبت می خواهیم وارد یک بحث عام تری بشویم: ما «قطع» را به دو قسم شخصی و نوعی تقسیم کره ایم؛

قطع شخصی، قطعی است که از سببی حاصل شده که آن سبب در اکثر افراد مفید قطع نیست؛ مثل خبر واحد و استخاره.

قطع نوعی، قطعی است که از سببی حاصل شده که اکثر افراد از آن سبب به قطع می رسند؛ مثل خبر متواتر، یا قطع به صانع از طریق برهان نظم.

سؤال این است که منجِّزیت قطع آیا در هر دو قسم می آید یا فقط در قطع نوعی می آید؟ جوابش إن شاءالله فردا.

قطع (جهت سادسه حجیت دلیل عقلی / تذییل حجیت قطع شخصی) ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت سادسه: حجیت دلیل عقلی / تذییل: حجیت قطع شخصی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «قطع قطاع» بود، قطع را تقسیم کردیم به قطع شخصی و نوعی؛ «قطع شخصی» از سبب شخصی حاصل می شود؛ یعنی از سببی است که اگر نزد دیگران حاصل بشود، نوعاً مفید قطع نیست، مثل این که کسی از خبرثقه به قطع برسد. «قطع نوعی» سببی دارد که برای اکثر افراد باعث قطع می شود.

قطع قطاع تارتاً شخصی است و تارتاً نوعی است. حجیت قطع نوعی، مفروغ عنه است. اگر علما تعبیر به «قطع قطاع» کرده اند، مرادشان قطع شخصی قطاع است. پس «قطاعیت» تأثیری ندارد، ضابطه ای که برای ما مهم است، «شخصی بودن قطع» است. پس محل بحث این است که: آیا قطع شخصی حجت است یا حجت نیست؟

مختار

ابتدا مختار خودمان را که روشن تر است بگوییم، بعد مشهور را.

ملاک منجِّزیت قطع شخصی، «احتمال» است

روی مسلک ما واضح است که قطع شخصی منجِّز است؛ چون ما مجرد «احتمال» ولو اضعف احتمالات باشد را هم منجِّز می دانیم، چه برسد احتمال صددرصد ولو شخصی.

ص: ۴۰۲

اشکال: وسواسی؟

پاسخ: شارع از منجزیت قطع وسوسای ردع کرده الا این که از یک سبب نوعی برایش حاصل بشود.

ملاک معذِّریت قطع شخصی، سببش است

به لحاظ «معذِّریت» که مثلاً با استخاره به قطع رسید که شرب این مایع حرام نیست، آیا این شخص در مخالفت با این تکلیف معذور هست یا معذور نیست؟

اگر از سببی برایش قطع به عدم تکلیف ثابت شد که آن سببْ معذِّر است، این شخصِ قاطع، معذور است به خاطر آن سبب؛ مثلاً ثقه ای به او گفت و قطع برایش حاصل شد، در این صورت خبر ثقه معذِّرش است نه قطعش.

و اگر از سببی به قطع رسید که آن سبب معذِّر نیست، پس معذور نیست.

بنابراین عمده، آن سببی است که باعث قطعش به عدم تکلیف شده؛ اگر آن سبب معذِّر است، این شخص هم معذور است، و الا فلا. وقتی معذور نبود، پس باید احتیاط کند و مطابق قطعش عمل نکند.

جمع بندی مختار

بنابراین قطع شخصی به تکلیف، چون مصداق احتمال است، منجِّز است. و قطع شخصی به عدم تکلیف، معذِّر نیست و درنتیجه چنین شخصی هم معذور نیست الا این که سبب قطعش معذِّر باشد.

اشکال: پس طبق مختار شما، فرقی بین قطع شخصی و نوعی نیست؛ قطع بما هو قطع منجِّز نیست چه نوعی چه شخصی، بلکه احتمال منجِّز است. و قطع بما هو قطع معذِّر نیست، الا این که سببش معذِّر باشد.

پاسخ: بله، الا این که سبب قطع نوعی دائماً معذِّر است.

پس روی مختار ما، در «منجِّزیت» فرقی بین قطع شخصی و نوعی نیست؛ در هر دو، مجرد «احتمال» منجِّز است. و در «معذِّریت» هم فرقی بین قطع نوعی و شخصی نیست؛ در هر دو، معذِّر، سبب است، الا این که در قطع نوعی سبب دائماً معذِّر است ولی در قطع شخصی سبب وقتی معذِّر است که نوعاً باعث قطع بشود.

ص: ۴۰۳

مشهور

هر قطعی منجِّز است چون حجیتش ذاتی است

مشـهور قائلند که هر قطعی منجِّز است، چه نوعی باشد و چه شخصـی. دلیل مشـهور، این است که حجیت و منجزیت قطع ذاتی است، و ذاتی محال است که از حصه ای یا از فردی منفکّ بشود.

مناقشه: این استدلال، تنبیهی است و ما وجدان نمی کنیم

این اسـتدلال، نادرست است؛ چون از آنها می پرسـیم: شما که می گویید: «منجزیت قطع، ذاتی است.»، منجزیت قطع نوعی؟ یا منجزیت مطلـق قطع؟ اگر بگوییـد: «منجِّزیت قطع نوعی، ذاتی است.»، پس چطور تعمیم دادیـد به قطع شخصـی؟! اگر بگوییـد: «منجِّزیت مطلق قطع، ذاتی است.»، این که دلیـل نیست، همـان مـدعای شـماست؛ شـما ادعـاکرده ایـد: حجیت مطلق قطع، ذاتی است. پس برای «حجیت قطع شخصی» دلیلی نیاورده اید.

سؤال: دلیل مشهور بر ذاتی بودن منجزیت قطع چی بود؟

پاسخ: وجدان.

اشکال: پس پاسخ آنها به اشکال شما این است که همانطور که در قطع نوعی وجدان کردند که حجیتش ذاتی است، همانطور هم در قطع شخصی وجدان می کنند که منجزیتش ذاتی است. پس استدلال شان تنبیهی است.

پاسـخ: این که اسـتدلال شان تنبیهی است، به معنای پـذیرش اشـکال است؛ که برهان اقامه نکرده اند. به علاوه ی این که ذاتی بودن حدوسط نیست؛ نمی توان از «ذاتی بودن» به «حجیت قطع شخصی» رسید، بلکه باید از همان دلیل استفاده کنند.

هر قطعی معذِّر است

اما در «معـذِّریت قطع» هم مشـهور باید بگویند: «وجدان ما می گوید که قطع معذِّر است و فرقی بین نوعی و شخصـی نیست.»، اما کسـی که مثل اسـتاد ما می گویـد: «معذِّر، جهل است.»، باید بگوید: فرقی بین قاطع مرکب به قطع نوعی با جاهل مرکب به قطع شخصی نیست؛ در هر دو «جهل» معذِّر است.

ص: ۴۰۴

مناقشه: یک تالی فاسد وجدانی

طبق نظر مشهور، اگر کسی استخاره کرد که یک گناه صغیره کند و خوب آمد و به قطع رسید که آن کار جایز است و انجامش داد درحالی که در واقع حرام بود، این شخص بر آن گناه صغیره عقاب نمی شود، بلکه بر تقصیر در تعلّم عقاب می شود. و نیز اگر شخصی استخاره کرد که یک امام یا پیامبری را بکشد و استخاره خوب آمد و او هم به قطع رسید و این کار را کرد، این فرد هم مثل فرد قبلی که مرتکب صغیره شده بود، در گناهش معذور است، و تنها بر همان تقصیر در تعلم احکام الهی عقاب می شوند! پس حتی اگر شمر هم به قطع رسیده بود که باید سر امام حسین را می برید، تنها بر همان تقصیر در تعلم احکام و شناخت شرایط زمانه عقاب می شود.

ولی طبق مختار، تکلیف نسبت به این اشخاص فعلی است و بر همان گناهی که مرتکب شده اند عقاب می شوند.

جمع بندی نظر مشهور

ماحصل بحث این شد که: در نظر مشهور، قطع، چه منجِّز چه معذر، فرقی بین قطع شخصی و نوعی نیست؛ در همه ی اقسا مقطع، حجیت قطع ذاتی و غیر قابل انفکاک است.

هذا تمام الکلام در جهت سادسه که دلیل عقلی بود.

جهت سابعه: فی القطع الاجمالی

این بحث، بحثی مفید و مشکل است.

مقدمه

مراد از علم، همان قطع است

مراد اصولیین از «علم» در این بحث، دقیقاً همان «قطع» است. ما هم طبق اصطلاح اصولیین همین «علم» را به کار می بریم، ولی مرادمان همان «قطع» است اعم از این که مصیب به واقع و درنتیجه» «علم» باشد، یا این که «علم» نباشد.

مراد از تفصیلی و اجمالی

در علم تفصیلی، مثلاً می دانم که شرب این مایع، حرام است.

اما در علم اجمالی، علم دارم که یکی از این دو مایع حرام است و نمی دانم که دقیقاً کدام شان است. علم اجمالی را جایی به کار می برند که به تکلیف فعلی بخورد مثل همین حرمت شرب احدالانائین. اما اگر به عدم حرمت احدالانائین علم دارم، در اصطلاح «اصول» به این علم «علم اجمالی» نمی گویند.

تفاوت مباحث «علم اجمالی» در «قطع» و «اصول عملیه»

از علم اجمالی در دو موضع بحث شده: در قطع، و در اصول عملیه. چرا دو جا بحث کرده اند؟ آیا مباحثش تکراری است؟ این دو بحث، تکراری نیست:

در مبحث «قطع» از منجِّزیت «علم اجمالی» بحث کرده اند، سپس بحث کرده اند که: آیا منجِّز است در مخالفت قطعیه و احتمالیه؟ یا فقط در مخالفت قطعی منجِّز است؟ آیا این منجِّزیت به نحو اقتضائی است یا به نحو علّی است؟ یا در یک مرحله اقتضائی است و در مرحله ی دیگر علّی است؟ اینها، بحث هایی است که در مباحث «قطع» می آید.

ولی در «اصول عملیه» بحث دیگری می شود؛ یکی از مختارات در مبحث «علم اجمالی» در «قطع»، منجزیت اقتضائیه است نه «علیه»؛ بر اساس این مبنا آنجا این بحث می شود که: آیا ادله ی اصول عملیه مثل برائت شرعیه طرفین علم اجمالی را می گیرد یا نمی گیرد؟

پس تکراری در کار نیست؛ در بحث «قطع» از «منجِّزیت علم اجمالی» بحث می کنیم، و در «اصول عملیه» بحث می کنیم از «جریان اصول عملیه در اطراف».

ادامه ی مقدمه إن شاءالله جلسه ی بعد.

قطع (جهت سابعه علم اجمالی / مقام اول مخالفت قطعیه) ۹۵/۱۱/۱۲

ص: ۴۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت سابعه: علم اجمالی / مقام اول: مخالفت قطعیه)

خلاصه مباحث گذشته:

وارد در جهت هفتم قطع اجمالی شدیم، در مقدمه دیروز یک نکته ذکرکردم؛ که چرا اصولیین از قطع اجمالی و علم اجمالی در دو موضع بحث کردند؟ در همین مقدمه نکته ی دیگری را هم می خواهم ذکرکنم:

انحاء مخالفت

مخالفت در قطع تفصیلی

در قطع تفصیلی دائماً یک مخالفت داریم و آن، مخالفت قطعیه است. وقتی که این اناء را شرب کردم، با تکلیف معلوم بالتفصیل مخالفت کرده ام.

مخالفت در قطع اجمالی

اما در قطع اجمالی دائماً با دو نحوه مخالفت سر و کار داریم: یک مخالفت قطعیه، و یک مخالفت اجمالیه. مثلاً من قطع دارم به حرمت احدالانائین، فرض کنید فی علم الله اناء یسار شربش حرام است و من نمی دانم، من در مقابل این قطع اجمالی، یکی از چهار موقف را می توانم داشته باشم:

صورت اول: مخالفت قطعیه

صورت اول، این است که هر دو اناء را شرب کنم، در این صورت، شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است؛ چون حرمت اناء یسار، فعلی است؛ فعلیت دائرمدار تحقق موضوع در خارج است. این مخالفت، برای من قطعی است؛ چون وقتی که هر دو اناء را شرب می کنم، یقین دارم که با حرام فعلی مخالفت کرده ام، اما نمی دانم با شرب کدام اناء مخالفت کرده ام، لذا مخالفت قطعیه کرده ام با علم اجمالی.

صورت دوم: موافقت قطعیه

صورت دوم این است که از شرب هر دو اناء اجتناب می کنم. در این صورت، با حرمت فعلیه، موافقت کرده ام و به این موافقت هم قطع دارم. به این صورت «موافقت قطعیه» می گوییم.

ص: ۴۰۷

صورت سوم: موافقت احتمالیه به علاوه ی احتمال مخالفت

اناء یمین را شرب می کنم و شرب اناء یسار را ترک می کنم درحالی که فی علم الله اناء یسار نجس است. در اینجا با تکلیف فعلی موافقت کرده ام، اما موافقتم احتمالیه است؛ یعنی خودم علم ندارم به موافقت، فقط احتمال موافقت می دهم. اسم این صورت «موافقت احتمالیه» است.

اما یک سؤال هست؛ که این عمل، علاوه بر این که موافقت احتمالیه است، آیا مخالفت احتمالیه هم هست؟ نه؛ این عمل من، مخالفت احتمالیه نیست؛ چون مخالفت نکرده ام، فقط موافقت کرده ام؛ موافقتم احتمالی است، اما احتمال مخالفت هم می دهم.

در «احتمال» نفس مکلف را درنظرمی گیریم، و در موافقت یا مخالفت، واقع را. پس این صورت سوم، موافقت احتمالی است، به اضافه ی احتمال مخالفت، نه مخالفت احتمالیه.

صورت چهارم: مخالفت احتمالیه به علاوه ی احتمال موافقت

در صورت چهارم، فقط اناء یسار را شرب می کنم، درحالی که شرب اناء یسار حرمت فعلی داشت. در این صورت من با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام، اما چون خودم علم به این مخالفت ندارم، پس مخالفت احتمالیه کرده ام.

خلاصه ی صور اربعه

پس یا هر دو را شرب می کنم و درنتیجه مخالفت قطعیه می کنم، یا از هر دو اجتناب می کنم و درنتیجه موافقت قطعیه می کنم، یا با تکلیف فعلی موافقت کرده ام و احتمال مخالفت را هم می دهم، و صورت چهارم هم این است که با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام و احتمال موافقت می دهم.

مخالفت قطعیه: با تکلیف فعلی مخالفت کرده ولی خودش نمی داند، فقط احتمال می دهد مخالفت کرده باشد.

موافقت قطعیه: با تکلیف فعلی موافقت کرده ولی خودش نمی داند، فقط احتمال می دهد موافقت کرده باشد.

محل نزاع

ص: ۴۰۸

ما که می گفتیم: «قطع یا علم، منجِّز است.»، به این معنی است که اگر مخالفتی صورت بگیرد، تکلیف مخالفت شده بر شخص منجَّز است و استحقاق عقوبت دارد. ما که در بحث «علم اجمالی» از «منجِّزیت» بحث می کنیم، چند سؤال را باید جواب بدهیم:

سؤال اول: در صورت اول که مکلف با علم اجمالی مخالفت قطعیه کرده است، آیا عقلاً مستحق عقوبت هست یا نیست؟

سؤال دوم: در صورت چهارم که تکلیف فعلی را به نحو مخالفت احتمالیه مخالفت کرد، آن قطع اجمالی، نسبت به این تکلیف فعلیِ مخالفت شده آیا منجِّز هست یا منجِّز نیست؟ آیا استحقاق عقوبت دارد یا ندارد؟

اما صورت دوم و سوم از محل بحث خارج است؛ چون اصلاً مخالفتی صورت نگرفته است. اگر بخواهیم این دو صورت را بحث کنیم، باید در «تجرّی» بحث کنیم.

پس من اگر بخواهم با تکلیف معلوم بالاجمال مخالفت کنم، به دو نحو می توانم مخالفت کنم، یا به نحو مخالفت قطعیه که صورت اول است، و یا به نحو مخالفت احتمالیه که صورت چهارم است. پس فقط صورت اول و چهارم محل بحث ماست. پس باید در دو مقام بحث کنیم: در مخالفت قطعیه، و مخالفت احتمالیه. هذا تمام الکلام فی المقدمه.

مقام اول: مخالفت قطعیه

نزاع اول: استحقاق عقوبت

اگر مکلف با معلوم بالاجمال مخالفت قطعیه کرد، آیا آن تکلیف فعلی نسبت به این مخالفت منجِّز است؟ یعنی آیا استحقاق عقوبت دارد؟ ظاهراً مورد اتفاق است که مستحق عقوبت است؛ چون ما فقط دو مسلک داشیم:

مسلک منجِّزیت احتمال

طبق مسلک منجِّزیت احتمال (که مختار ما هم بود)، کسی که می گوید: «احتمال اجمالی، منجِّز است.»، به طریق اولی می گوید: «قطع اجمالی هم منجِّز است.». لذا ما که «احتمال» را منجِّز می دانیم، دائماً دومنجِّزی هستیم؛ وقتی من علم اجمالی دارم احدالانائین نجس است و فرض کردیم فی علم الله اناء یسار نجس است، من نسبت به حرمت فعلی اناء یسار، دو تا منجِّز دارم: یکی احتمالی تفصیلی، و یکی هم علم اجمالی به حرمت احدهما. پس ما در «علم اجمالی» دائماً دومنجِّزی هستیم: احتمال تفصیلی، و علم و قطع اجمالی.(۱) شبیه آن جایی است که دو خبرثقه خبر از نجاست این اناء بدهد؛ در اینجا مجموع این دو، معاً منجِّز حرمت است؛ یعنی اینطور نیست که تک تک شان منجِّز باشد، اجزاء یک منجِّز هستند.

۱- (۱) شاهد بر این که این دو (احتمال و قطع) دو منجِّز هستند، این است که دو متعلَّق دارند؛ متعلَّق احتمال، «هذا الاناء» است. متعلَّق قطع، «أحدهما» است.

سؤال: این مجموع دو منجّز آیا انحلالی است یا تحلیلی؟

پاسخ: وقتی می گوییم: «مجموعاً منجّز است»، پس تحلیلی است.

پس «قطع» روی مختار ما روشن است که منجّز است.

مسلک منجّزیت قطع

ظاهراً مشهور هم اتفاق دارند که قطع اجمالی هم منجّز است.

نزاع دوم: اقتضائی یا علّی؟

پس در مقام اول» درباره ی چی باید بحث کنیم؟ باید در این باره بحث کنیم که: منجّزیت قطع اجمالی، به لحاظ مخالفت قطعیه، آیا اقتضائی است یا علّی است؟ «اقتضائی است»، یعنی معلَّق است بر این که شارع در دو طرف ترخیص ندهد؛ اگر شارع در طرفین ترخیص داد، آن تکلیف فعلی بر من منجَّز نیست. اگر گفتیم: «منجّزیت، علّی است.»، معنایش این است که وقتی من قطع اجمالی دارم به حرمت احدهما، شارع نمی تواند در هر دو طرف ترخیص بدهد.

پس منجّزیت قطع اجمالی به لحاظ «مخالفت قطعی»، ممّا لا خلاف فیه. إنما الکلام و تمام الکلام، در این است که منجّزیت قطع اجمالی آیا اقتضائی است یا علّی؟ به تعبیر آقای صدر: تعلیقی است یا تنجیزی است؟ اگر گفتیم: «منجّزیتش اقتضائی است»، معنایش این است که شارع می تواند در هر دو طرف به من ترخیص بدهد. و اگر گفتیم: «منجّزیتش علّی است»، یعنی شارع نمی تواند در هر دو طرفش ترخیص بدهد.

علم تفصیلی

برای این که این سؤال را جواب بدهیم، ابتدا برویم قطع تفصیلی را بررسی کنیم؛ در منجّزیت علم تفصیلی و قطع تفصیلی، مجموعاً سه تا مسلک داشتیم:

مشهور: علّی است به خاطر محذور ثبوتی

مشهور قائل شدند که منجّیت علم تفصیلی، علّی است؛ یعنی شارع ثبوتاً نمی تواند ترخیص بدهد در مخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل. وقتی که من قطع تفصیلی دارم در حرمت شرب این مایع، ثبوتاً محال است شارع ترخیص در شرب بدهد.

شهیدصدر: علّی است به خاطر محذور اثباتی

مرحوم آقای صـدر، در مقابل مشـهور، قائل بود به «منع اثباتی»؛ مرحوم آقای صـدر ثبوتاً اقتضائی شد و قائل شد که هیچ منعی نیست که شارع ترخیص بدهد در مخالفت با تکلیف معلوم بالتفصیل. لکن قائل به منع اثباتی بود؛ می گفت: اگر مولا ترخیص بدهـد، هیـچ وقت نمی توانـد این ترخیص خودش را به مکلف برسانـد. پس به خـاطر مانع عـدم امکان وصول چنین ترخیصـی محال است، و الا مقتضی هست. پس منجّزیت علم اجمالی را ایشان اقتضائی می دانست نه علّی، تعلیقی می دانست نه تنجیزی. لذا اسم مسلک آقای صدر را «منع اثباتی» گذاشتیم، در قبال مشهور که اسمش را «منع ثبوتی» گذاشتیم.

مختار: اقتضائی است

در منجّزیت علم تفصیلی ما گفتیم: منجّزیتش اقتضائی است، نه علّی. در مرحله ی ایصال و اثبات هم هیچ منعی ندارد؛ مولا می توانـد ترخیص را جعـل کنـد و تکلیفش را به قـاطع هم ایصال کنـد. پس ما ثبوتاً مثل آقای صـدر اقتضائی هستیم، ولی آن منع اثباتی را قبول نداریم؛ گفتیم: ثبوتاً و اثباتاً هیچ مشکلی ندارد.

علم اجمالی

علم اجمـالی آیـا منجّزیت دارد به لحاظ مخالفت قطعیه؟ این مقـدار، مورد اتفاق است. آیا منجّزیتش اقتضائی است یا علّی؟ در «قطع اجمالی»، مسلک آقای صدر در «علم تفصیلی» حذف می شود؛ یعنی آقای صدر که در «علم تفصیلی» ثبوتاً امکانی شد و اثباتاً امتناعی شـد، در «علم اجمالی» اثباتاً هم امکانی است پس فقط دو مسـلک داریم: قائلین به «منع» معتقدند که مولا و شارع ثبوتاً نمی توانـد در هر دو طرف ترخیص بدهـد، در مقابلْ قائلین به «امکان» معتقدنـد که شارع ثبوتاً و اثباتاً می تواند در هر دو طرف ترخیص بدهـد. مشـهور گفته انـد: «علّی است و ترخیص ممکن نیست»، در معاریف فقط مرحوم آخونـد و مرحوم آقای صدر اقتضائی است.

ص: ۴۱۱

ادله ی قائلین به عدم امکان ترخیص و علّی بودن منجّزیت قطع

کسانی که منع کرده بودنـد، مشـکل شان چی بوده؟ به چه وجهی اسـتدلال کرده اند که گفته اند: «شارع نمی تواند در طرفین ترخیص بدهد.»؟ عمده دلیل مشهور، دو دلیل است؛ یک دلیل از مرحوم آقاضیاء، و یک دلیل هم از مرحوم میرزای نائینی.

دلیل اول: تمام الموضوعِ وجوب اطاعت، علم است

کلام مرحوم آقاضـیاء را از بحوث نقل می کنم: ج۴،ص۱۵۴(۱) . مرحوم آقاضـیاء گفته: فرق «علم تفصـیلی» با «علم اجمالی»، در این است که در «علم اجمالی» درست است که نمی دانم حرمت به کدام طرف تعلق گرفته است، ولی یقین به تکلیف فعلی داریم. مرحـوم آقاضـیاء گفته: این علم و جهـل به متعلق تکلیف، کـالحجر فی جنب الانسـان است؛ در نظر عقـل، آن که تمـام موضـوع است، علم به تکلیـف فعلی است. این که «این تکلیـف فعلی، به کـدام طرف تعلق گرفته؟»، هیـچ اثری نـدارد. در نظر عقـل هیـچ فرقی نمی کنـد که: «این وجوب، به نمازظهر تعلق گرفته باشـد یا به نمازجمعه؟». آیا حکم عقل این است که: «اگر واجبی که به عهـده ات است نمـازجمعه واجب بود، لازم است امتثالش کنی.»؟ یا حکم عقل این است که: «هر واجبی را باید امتثال کنی.»؟

۱- (۲) و امـا المحقق العراقی (قـده) فقـد أفـاد فی المقـام بأنـا لاـ نتعقل الفرق بین العلم الإجمالی و التفصـیلیّ فی المنجزیه لأن الإجمال انما هو فی خصوصیات لا دخل لها فیما یدخل فی موضوع حکم العقل بوجوب الامتثال، لأن ما هو موضوع لذلک انما هو الأمر أو النهی الصادران من المولی و اما خصوصـیه کونه متعلقا بصـلاه الجمعه أو الظهر فلا دخل لها فی المنجزیه و إلا کان وجوب صـلاه الجمعه مثلا منجزا لکونه وجوبا لصـلاه الجمعه بالخصوص و هو واضـح البطلان و علیه فالمنجز هو أصل الإلزام و هو معلوم تفصیلا و لا إجمال فیه.

ماحصل فرمایش مرحوم آقاضیاء این است که: «لا فرق بین القطع الاجمالی و التفصیلی»؛ اگر در قطع تفصیلی قائل شدید که منجِّزیتش علّی است، در قطع اجمالی هم حتماً باید بگویید که منجِّزیتش علّی است نه اقتضائی. به خلاف مرحوم آخوند که در علم تفصیلی «علّی» شده بود ولی در علم اجمالی «اقتضائی شده بود.

مختار: فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی نیست

این وجه اول به نظر ما تمام تمام است؛ ما هم معتقدیم که هیچ فرقی بین «علم اجمالی» و «علم تفصیلی» نیست؛ نسبت به «مخالفت قطعیه» اگر کسی در علم تفصیلی علّی شد اینجا هم باید علّی بشود، و اگر در آنجا اقتضائی شد اینجا هم باید اقتضائی بشود. یعنی ما هم فرقی بین «علم اجمالی» و «علم تفصیلی» قائل نیستیم. لکن ما اگر در علم اجمالی اقتضائی هستیم، به این خاطر است که در علم تفصیلی هم اقتضائی هستیم.

هذا تمام الکلام در وجه اول از مرحوم آقاضیاء، إن شاءالله وجه دوم از مرحوم میرزا برای فردا.

قطع (علم اجمالی/مقام اول مخالفت قطعیه/ وشروع مقام ثانیمخالفت احتمالیه) ۹۵/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (علم اجمالی/مقام اول: مخالفت قطعیه/ وشروع مقام ثانی:مخالفت احتمالیه)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «قطع» به جهت هفتم رسیدیم: علم اجمالی. گفتیم در دو مقام بحث می کنیم؛ مقام اول بحث از «مخالفت قطعیه» بود، گفتیم که در این مقام، «منجِّزیت علم اجمالی» اتفاقی است. انما الکلام و تمام الکلام، در این است که: آیا این منجِّزیت به نحو علّی است و درنتیجه شارع هم نمی تواند ترخیص در این مخالفت بدهد؟ یا به نحو اقتضائی است که ترخیص در ترک ممکن است؟

ص: ۴۱۳

گفتیم: عمده دلیل قائلین به علّی بودن و عدم امکان ترخیص، دو دلیل است. دلیل اول، از مرحو م آقاضیاء بود که جلسه ی قبل گفتیم؛ که تمام الموضوعِ وجوب اطاعت از نگاه عقل، علم به تکلیف فعلی است، اگرچه تفصیلاً ندانند که تکلیف به کدام طرف تعلق گرفته است. و در مقام ارزیابی این دلیل گفتیم که: ما هم قبول داریم که فرقی بین علم تفصیلی و اجمالی نیست؛ اگر کسی در علم تفصیلی قائل به علّی بود شد، در عل اجمالی هم باید قائل به علّی بودنِ قطع برای منجزیت و درنتیجه عدم امکان ترخیص از طرف شارع بشود. لکن ما که در علم اجمالی قائل به اقتضائی بودن شدیم، به این خاطر است که در علم تفصیلی هم قائل به اقتضائی بودن شدیم و گفتیم که ردع از قطع ثبوتاً و اثباتاً امکان دارد. دلیل دوم از مرحوم میرزای نائینی، بحث امروز ماست:

دلیل دوم: ترخیص در معصیت قبیح است

این وجه را هم از مرحوم آقای صدر: بحوث:ج۴،ص۱۵۲.(۱)

ملخَّص استدلال مرحوم میرزا این است که: مخالفت قطعیه، معصیت خداوند است. ترخیص در مخالفت قطعیه، ترخیص در معصیت است. معصیت، قبیح است عقلاً، ترخیص در معصیت هم قبیح است عقلاً. چون صدور قبیح از خداوند محال است، پس ترخیص در مخالفت قطعیه هم محال است. نتیجه اش علّی بودن منجِّزیت قطع اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه است.

مناقشه: ترخیص در مخالفت، قبیح نیست

۱- (۱) - ذهبت مدرسه ی المحقق النائینی (قده) إلی علیه ی العلم الإجمالی لحرمه ی المخالفه ی القطعیه ی و امتناع جعل الترخیص الشرعی الظاهری فی تمام أطرافه لأن فی المخالفه ی القطعیه ی عصیانا قطعیا للمولی و هو قبیح فیکون الترخیص فیه قبیحا ممتنعا علی الشارع.

در کلمات مرحوم میرزا و مدرسه ی میرزا، بین دو مطلب تفکیک روشنی نبوده: مخالفت تکلیف، و معصیت تکلیف:

ما یک تکلیف فعلی داریم که فعلیتش به فعلیت موضوعش در خارج است. تکلیف فعلی، تقسیم می شود به دو قسم: تکلیف فعلی منجَّز، و تکلیف فعلی غیرمنجز. تکلیف فعلی منجَّز، تکلیفی است که در مخالفتش استحقاق عقوبت هست. تکلیف فعلی غیرمنجَّز، تکلیفی است که در مخالفتش استحقاق عقوبت نیست. مثلاً اگر این مایع فی الواقع نجس است، وقتی که استصحاب نجاست دارم حرمت فعلی بر من منجَّز است، و وقتی که استصحاب عدم نجاست دارم حرمت شربش بر من فعلی است ولی غیرمنجَّز. پس حرمت فعلی، تارتاً منجز است و تارتاً غیرمنجز.

مخالفت، یعنی تکلیف فعلی را مخالفت کنیم. معصیت، این است که با تکلیف منجَّز مخالفت کنیم. پس مخالفت، اعم از معصیت است.

آن که عقلاً قبیح است، معصیت است. اما مخالفتی که معصیت نباشد، عقلاً قبیح نیست؛ وقتی نمی دانم نجس است و قاعده ی طهارت یا استصحاب طهارت را دارم، اگر فی علم الله نجس باشد و من شربش کنم، این فعل من حرام است ولی هیچ قبحی ندارد. شارع «شرب مایع نجس» را تحریم کرده، نه «شرب مایع معلوم النجاسه» را.

در مانحن فیه من یقین دارم که احدالانائین نجس است و شربش حرام است، شارع ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی در طرفین داده است. اگر قائل به اقتضاء شدیم، این ترخیص شارع، آیا ترخیص در مخالفت است یا ترخیص در معصیت است؟ اگر اقتضائی شدیم و گفتیم: «منجِّزیت قطع، معلَّق بر عدم ترخیص است.»، شارع می تواند در هر دو اناء به من ترخیص بدهد، و این هم ترخیص در معصیت نیست، ترخیص در مخالفت است. پس این دلیل مرحوم میرزا، اشکال بر ما نیست؛ باید خارج از این بحث ببینیم: «آیا منجزیت علم اجمالی، منجزیتی علّی است یا اقتضائی؟». ما داریم به دلیل اشکال می کنیم؛ که استدلال شما طبق مبنای ما درست نیست.

ص: ۴۱۵

ما فرمایش مرحوم آقاضیاء را قبول داریم که فرقی بین علم اجمالی و تفصیلی نیست؛ لذا همه ی کسانی که منجّیت علم تفصیلی را علّی می دانند، باید منجّزیت علم اجمالی را هم به نحو علّی بدانند. پس اشکال فقط به مرحوم آخوند وارد است. اگر آخوند را کناربگذاریم، همه یکدست هستند؛ یعنی همه ی کسانی که گفته اند: «منجزیت علم تفصیلی علّی است، منجزیت علم اجمالی را هم علّی گرفته اند.»، و کسانی که گفته اند: «منجّزیت علم تفصیلی اقتضائی است، منجزیت علم اجمالی را هم اقتضائی دانسته اند.»، پس اشکال فقط به یک نفر است.

اشکال: پس استدلال میرزا طبق مبنای خودش که «علّی است»، تمام است؛ چون معصیت است و ترخیص در آن قبیح است.

پاسخ: پس این استدلال نمی شود دلیل باشد بر علّی بودن؛ چون شما اگر علّی باشید، ترخیص در مخالفت قطعیه، ترخیص در معصیت است، و اگر اقتضائی باشید، ترخیص در مخالفت قطعیه «مخالفت» است.

اشکال: اگر مرحوم میرزا بگوید: «دلیل ما بر علّی بودن علم اجمالی، وجدان است. این استدلال، برای اثبات حرمت مخالفت قطعیه است.»، این مناقشه ی شما بر ایشان وارد نیست.

پاسخ: پس دلیل نیست، تطبیق است.

مختار: وجدان

برای پاسخ به این سؤال که: «منجّزیت علم اجمالی، علّی است یا اقتضائی؟»، هیچ برهانی نمی توان اقامه کرد، فقط وجدان ماست. وجدان ما این است که مولا دستش بسته نیست؛ می تواند ترخیص در این مخالفت بدهد. و اگر ترخیص در مخالفت داد، استحقاق عقوبتی در میان نیست.

بنابراین عقلاً ـ ممکن است خطابی از شارع، طرفین علم اجمالی را دربربگیرد. در اصول عملیه باید بحث کنیم: «چرا ادله ی برائت مثل حدیث رفع یا قاعده ی طهارت، طرفین علم اجمالی را نمی گیرد؟»؛ دیگران می گویند: «محذور عقلی دارد»، ما که محذور ثبوتی برایش قائل نیستیم، آنجا باید وجه عدم شمول را توضیح بدهیم.

المقام الثانی: مخالفت احتمالیه

محل نزاع

مقام ثانی، مخالفت احتمالیه است؛ علم اجمالی دارم احدالانائین نجس است، من فقط یک اناء را شرب می کنم؛ آن انائی که درواقع نجس است ولی من قطع به نجاستش ندارم. پس مخالفت کرده ام چون با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام، اما احتمالیه است چون قطع به مخالفت برای من پیدانشد. می خواهیم ببینیم: «چنین مکلفی آیا استحقاق عقوبت دارد یا ندارد؟».

اگر مستحق عقوبت است، عقلاً- منجِّز است. اگر مستحق عقوبت نیست، یعنی قطع اجمالی به لحاظ مخالفت احتمالی منجِّز نیست. این بحث، مهمتر از بحث قبلی (منجِّزیت علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه) است؛ که آیا علم اجمالی به لحاظ مخالفت احتمالی منجِّز است یا منجز نیست؟

در دو مرحله باید بحث کنیم: مرحله ی اول، اصل منجِّزیت است، و مرحله ی دوم این است که: این منجزیت آیا اقتضائی است یا علّی؟ تعلیقی است یا تنجیزی؟ پس ما همان دو مرحله ی مقام اول را اینجا هم داریم.

مرحله ی اول: منجِّزیت

قطع اجمالی آیا منجِّز تکلیف است در ظرف مخالفت احتمالی؟ یا منجِّز نیست؟

اقوال

در مانحن فیه، ما سه مسلک داریم:

مسلک اول: منجِّزیت مستقیم

مسلک اول این است که قطع اجمالی، منجِّز تکلیف فعلی هست حتی در مرحله ی مخالفت احتمالیه. چنین شخصی عقلاً مستحق عقوبت است، مثل مرحوم آخوند، یا مرحوم میرزای نائینی در فوائد الاصول، یا مرحوم آقاضیاء عراقی. ما هم تابع همین مسلکیم؛ که منجِّزیت علم اجمالی را بلاواسطه قبول کردیم.

مسلک دوم: منجزیتِ باواسطه

مسلک دوم این است که علم اجمالی، به خودیِ خود منجِّز نیست، ولی موجب و منشأ تعارض اصول مؤمِّنه می شود در اطراف. بعد از تعارض و تساقط، تکلیف فعلی منجَّز می شود به برکت تساقط اصول. پس علم اجمالی اگرچه خودش مستقیماً منجِّز نیست، ولی هنرش این است که اصول مؤمِّنه در طرفین علم اجمالی را به تعارض و تساقط می کشاند، آن تکلیف فعلی، به برکت این تساقط، منجَّز می شود. مرحوم میرزا در اجود، و مدرسه ی مرحوم میرزا قائل به این مسلک هستند. پس علم اجمالی مستقیما منجِّز نیست، مع الواسطه منجِّز است؛ به واسطه ی تعارض و تساقط اصول مؤمِّنه در اطراف عل اجمالی.

مسلک سوم: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

وقتی علم اجمالی دارم که: «یا نمازظهر واجب است یا نمازجمعه»، این شبهه، شبهه ی حکمیه است. وقتی علم اجمالی دارم که: «یا این اناء نجس است یا آن اناء»، این شبهه ی موضوعیه است.

مسلک سوم، تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه است. علم اجمالی، به لحاظ مخالفت احتمالی، در «شبهات حکمیه» منجِّز نیست ولی در «شبهات موضوعیه» منجِّز است. اگر شک دارم: «نمازظهر واجب است یا نمازجمعه؟»، این شبهه حکمیه است؛ اگر نمازظهر خواندم و فی علم الله نمازجمعه واجب بود، استحقاق عقوبت ندارم. اما اگر شک دارم: «اناء یمین نجس است یا اناء یسار؟» و اناء یسار را شرب کردم و همان هم نجس بود، این حرمت بر من منجَّز است و من در قیامت مستحق عقوبتم.

منشأ اختلاف در اقوال: حقیقت علم اجمالی

منشأ این اختلاف چیست؟ گفته اند: اختلاف این سه مسلک، فقط در حقیقت علم اجمالی است؛ «علم اجمالی» چه حقیقتی دارد؟ و فرقش با «علم تفصیلی» در چیست؟ در حقیقت علم اجمالی، سه نظریه داریم: آخوند، میرزا، و آقاضیاء عراقی. که إن شاءالله در جلسه ی آینده وارد تفصیلش می شویم.

قطع (علم اجمالی/ مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/دلیل قول اول) ۹۵/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/ مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/دلیل قول اول)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در منجزیت «قطع اجمالی» بود، به مقام دوم رسیدیم: آیا به لحاظ «مخالفت احتمالیه» منجِّز است یا نه؟ آیا من بر این مخالفت استحقاق عقوبت دارم یا ندارم؟ اگر دارم، منجِّز است. اگر ندارم، منجِّز نیست. گفتیم: مسالک در این باب سه مسلک است. به این مسالک اشاره کردم، در آینده بیشتر توضیح می دهم. گفتیم که این سه مسلک مرتبط است به تفسیر و حقیقت علم اجمالی. بحث امروز ما «حقیقت علم اجمالی» است. وقتی حقیقت علم اجمالی را گفتیم، برمی گردیم به آن سه مسلک در منجزیت قطع اجمالی.

ص: ۴۱۸

متعلَّق علم اجمالی

این، در اذهان همه هست که در یک نکته فرقی بین علم اجمالی و تفصیلی نیست؛ و آن «اذعان جزمی» است. شکی نیست که در علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی، یک جزم و تصدیق داریم؛ مثلاً جزم داریم به نجاست احدالانائین. تمام اختلاف علما، در تشخیص متعلَّق علم اجمالی است، در عین این که در متعلق علم تفصیلی اتفاق دارند که یک فرد معین است. سه نظریه

مطرح شده است: فرد مردد، جامع، و متعیّن فی الواقع ولی نامعیّن عندنا.

نظریه ی اول: فرد مردد

نظریه ی اول این است که احدالانائین، یک فرد مردد است؛ یعنی یک فرد نامتعیِّن فی الواقع.

این نظریه، از مرحوم آخوند است؛ مرحوم آخوند یک نظریه ی منحصر به فرد در «علم اجمالی» دارد. این نظریه را در بحث قطع و علم اجمالی نفرموده، در بحث اوامر در بحث «واجب تخییری» فرموده. در حاشیه از یک مثال «علم اجمالی» استفاده کرده؛ از آن مثال فهمیده اند که نظریه ی آخوند «فرد مردد» است. البته یک شکی داریم که شاید نتوان از آن مطلب آخوند این نظریه را برداشت کرد، ولی مستند کسانی که این نظریه را به مرحوم آخوند نسبت داده اند، حاشیه ی ایشان بر کفایه است: ص۱۴۱ چاپ آل البیت.(۱)

مناقشه ی مشهور: مفهوم یا مصداق؟

ص: ۴۱۹

۱- (۱) مرحوم آخوند وقتی در بحث واجب تخییری» پس از بررسیِ این که «واجب تخییری چیست؟» می فرمایند: «فلا وجه فی مثله للقول بکون الواجب هو احدهما، لا بعینه مصداقاً و لا مفهوماً.»، ذیل «احدهما» می فرمایند: «فإنّه و إن کان ممّا یصح أن یتعلق به بعض الصفات الحقیقیه ی ذات الاضافه ی کالعلم، فضلاً عن الصفات لااعتباریه ی المحضه ی کالوجوب و الحرمه ی و غیرهما...».

از مرحوم آخوند سؤال کرده اند: مراد از «فرد مردد» آیا مفهوم فرد مردد است یا مصداق فرد مردد؟

مفهوم فرد مردد، غیر از مفهوم احدالانائین است

اگر مراد شما مفهوم فرد مردد است، وقتی علم اجمالی دارم به نجاست احدالانائین، متعلَّق علم اجمالی، «مفهوم نجاست احدالانائین» است، نه «مفهوم الفرد المردد» یا «مفهوم نجاست الفرد المردد»! ما به «نجاست فرد مردد» علم نداریم، ما علم داریم به «نجاست احدالانائین»، و مفهوم «احدالانائین» غیر از مفهوم «الفرد المردد» است.

فرد مردد، مصداق ندارد

پس مراد شما «مصداق فرد مردد» است، درحالی که مفهوم «فرد مردد» فاقد مصداق است. مفاهیم، دو دسته است: مفهوم بی مصداق، و مفهوم با مصداق. مثلاً اجتماع نقیضین، شریک الباری، و مثلث چهارضلعی، مفاهیم بدون مصداق هستند؛ نه در ذهن مصداق دارند، و نه در خارج.(۱)

اشکال: شما سال گذشته گفتید که: «فرد مردد، مصداق دارد.»!

پاسخ: گفتم: «عرفاً مصداق دارد»؛ یعنی عرفی برایش واقعیت می بیند.

این که «فرد مردد، مصداق ندارد.» را به وجدان مان درک می کنیم، ولی برهان هم برایش داریم؛ اگر در تعرفش دقت کنید، می بینند که مثل مثلث چهارضلعی است. هر وقت که «ماهیت» با «وجود» متحد بشود، به آن «ماهیتِ متحدشده با وجود» می گوییم: «فرد ماهیت». این، تعریف فرد است.(۲)

ص: ۴۲۰

۱- (۲) این مفاهیمِ بی مصداق، ذهنی منطقی ها را خیلی به خود مشغول کرده بود؛ این مفاهیم اگر مفهومش محال است، پس چطور در قضیه آورده ایم؟! اگر مصداقش محال است، اصلاً مصداق ندارد؛ پس چرا بگوییم: «مصداقش محال است»؟!.

۲- (۳) یک تعریفی هم «شخص» دارد که إن شاءالله در «استصحاب» می گویم، ولی اینجا اجمالاً تفاوت شان را بگویم؛ هر ماهیتی که با «وجود» متحد می شود، از آن حیث که با «وجود» متحدشده به آن «فرد ماهیت» می گویند، و از آن حیث که متحد با «این وجود» است به آن «شخص ماهیت» می گویند. پس «شخص» و «فرد» دائماً یک شیء است، اما به دو اعتبار.

«وجود» عین تعیّن است عین تشّخص است، ولی «تردّد» عین عدم تعیّن است عین عدم تشّخص است. لذا وقتی می گوییم: «فرد مردد»، یعنی متعیّنِ نامتعیّن! یعنی متشـّخصِ نامشـخص! پس محال است «فرد» باشـد ولی «مردد» باشد؛ در درون خودش تناقض دارد؛ عین مثلث چهارضلعی است.(۱)

پس «فرد» عبـارت است از «مـاهیتِ متحـد با وجود عینی»، و «وجود» عین تعیّن و تشـخص است. پس «فرد مردد»، یعنی در عین این که متعین است نامتعین است، در عین این که متشخص است نامتشخص است.

اشکال: آیا با همین استدلال فرد نامعیّن هم تناقض بوده و درنتیجه مصداق ندارد؟

پاسخ: فرد نامعین، تعیّن واقعی دارد، ما نمی دانیم. پس «فرد نامعین» تناقض نیست.

خلاصه ی مناقشه

پس اشـکال بر مرحـوم آخونـد این است که اگر مرادتـان «مفهـوم» است، متعلَّق علم اجمـالی نیست! و اگر مرادتـان «مصـداق» است، چنین مصداقی وجود ندارد!

اشکال در مناقشه

ما این اشـکال را از مرحوم آخونـد قبول نکردیم؛ اگرچه مراد مرحوم آخوند ابهام دارد، ولی به نظر ما به این مقدار می شود از مرحوم آخوند دفاع کرد.

مراد مرحوم آخوند

اولاًـ مراد مرحوم آخونـد «مصـداق فرد مردد» است و ثانیـاً مراد مرحوم آخونـد از متعلَّق علم اجمـالی «معلوم بـالعرض» است نه معلوم بالذات، درحالی که مستشکل گمان کرده بود مراد مرحوم آخوند «مصداق فرد مردد در معلوم بالذات» است.

۱- (۴) فلاسـفه «وجود» را به دو قسم تقسـیم کرده اند: ذهنی و عینی. تعریف فلاسفه برای «فرد» این است که: «ماهیتِ متحد با وجود عینی»، در قبال «وجود ذهنی». ولی ما در تعریف خودمان قیـد «عینی» را حـذف کردیم، چرا «وجود» را اخذکردیم و قید «عینیت» را حـذف کردیم؟ به خـاطر این که مـا «وجود ذهنی» را منکریم. به لحاظ اخلاقی بهتر است که همین تعریف رایـج را بگوییم.

در «معلوم بالـذات» متعلَّق علم و قطع، دائمـاً «مفهوم» است؛ یعنی علم و قطع دائمـاً به یک «مفهوم» تعلق می گیرد. اما در مانحن فیه مرادمـان مقطـوع بـالعرض و معلـوم بـالعرض است. وقـتی که علم تفصـیلی داریم به نجاست هـذا الانـاء، معلوم بـالعرضِ ما «نجاست هـذا» اسـت. امـا وقـتی کـه علـم اجمـالی داریـم به نجـاست احـد الانـائین، معلـوم بـالعرض مـا «احـدی النجـاستین» یا «احدالفردین» است. و احدی النجاستین و احدالانائین، فرد مردد است.

اشکال: معلوم بالذات در کلام مرحوم آخوند چیست؟

پاسـخ: معلوم بالذات، «مفهوم نجاست احدالانائین» است، اما معلوم بالعرض «احدی النجاستین» یا «احدالفردین» است؛ هر کدام که بگوییم، درست است.

دفع مناقشه ی مشهور

در اینجا نگویید که: «اشکال، وارد است؛ متعلَّق علم را چه معلوم بالذات بگیریم و چه معلوم بالعرض بگیریم، مفهوم فرد مردد، مصداق ندارد، نه در عالم ذهن و نه در عالم عین.»؛ این اشکال، درست نیست؛ چون وجود معلوم بالعرض، لازم نیست؛ آن که وجودش ضرورت دارد، معلوم بالذات است.

اشکال شما این است که: «فرد مردد، مصداق ندارد.»، پاسخ ما این است که در معلوم بالعرض لازم نیست مصداق وجود داشته باشـد. مثلاً شـما الآن یقین داریـد به عدالت زید، و این یقین شـما هم متعلَّق دارد، اما این معلوم بالعرض ممکن است در خارج وجود نداشته باشد.

اشکال(۱) : در قطع ممکن است مقطوع بالـذات وجود نداشـته باشـد. امـا وقتی که «علم» را به «قطع مصـیب» معنـاکردیم، معنی ندارد که «علم» معلوم بالعرض نداشته باشد!

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: بحث ما در «علم اجمالی» همانطور که در ابتدای آن گفتیم، اعم از علم و قطع است.

۱- (۵) این اشکال، در مباحثه مطرح شد.

پاسخ مقرر: در آن علم هایی که معلوم بالذات از مفاهیمی است که مصداق دارد، نمی شود علم داشته باشیم ولی معلومْ مصداقی در خارج نداشته باشد. ولی در آن علم هایی که معلوم بالذات از مفاهیمی است که مصداق ندارد، صادق بودن چنین قطع ها و تحقق چنین علم هایی منوط به وجود معلوم بالعرض در خارج نیست.(۱)

مثلاًـ آیا محال است برای کسی یقین به وجود شریک الباری حاصل بشود درحالی که مقطوع بالعرض اصلاً وجود خارجی ندارد و ممکن هم نیست که موجود بشود؟! یا مثلاًـ ممکن است برای کسی یقین حاصل بشود به امکان اجتماع نقیضین. بر همین اساس است که ما می توانیم علم پیداکنیم به امر مردد، درحالی که واقعیت ندارد.

بلکه حتی می شود مفهومی که معلوم بالذات ماست، مصداق نداشته باشد ولی معلوم بالعرض در خارج وجود داشته باشد(۲) ؛ از بین زید و عمرو شما یقین دارید که احدهما انسان است؛ این قضیه صادق است که: «احدهما انسانٌ»، معلوم بالعرض شما کدام شان است؟ و یقین هم داریم که معلوم بالعرض در خارج وجود ندارد، این «احدهما» مصداق ندارد. این علم من هم جهل نیست، این قطع من علم است، ولی معلوم بالعرضم مصداق ندارد. قضیه ی «اجتماع النقیضین محالٌ» آیا صادق است یا صادق نیست؟ آیا مصداق دارد؟!

چند مثال برای روشن تر شدن فرد مردد

یا مثلاً من به شما می گویم: «رأیتُ رجلاً صباح الیوم»، مصداقش متعیّن اما نامعین است؛ نزد شما نامعین است؛ شما نمی دانید زید بوده یا عمرو. در «أکرم رجلاً» مصداق «رجلاً» کیست؟ آیا معین نامتعین است؟ یا اصلاً فی علم الله هم نامعین است؟! این، همان فرد مردد است. این رجلی که از شما خواسته اند اکرامش کنید، آیا در خارج وجود دارد؟ یا اصلاً مصداق ندارد. اگر کسی به شما بگوید: «یکی از این پنج کیسه برنج را به شما فروختم»، آیا این معامله صحیح است یا صحیح نیست؟ صحیح است، ولی مشتری مالک چه چیزی می شود؟ اینجا مشتری مالک یک کیسه ی نامتعین است، ولی این کیسه در خارج مصداقی ندارد؛ ما در خارج شش کیسه نداریم. فرد مردد واقعیت ندارد، ولی عرف برایش واقعیت می بیند.

۱- (۶) این پاراگراف، از مقرر است، و قاعده ای که همین پارگراف آمده، از مثال های استاد در پاراگراف بعدی برداشت شده است.

۲- (۷) این جمله ی ابتدای این پارگاراف، برداشت مقرر است از فرمایشات استاد در این پاراگراف.

نتیجه: مناقشه ی مشهور صحیح نیست

لذا این اشکالی که مشهور بر مرحوم آخوند گرفته اند وارد نیست، اما فرمایش آخوند هم تمام نیست. فرمایش مرحوم آخوند را إن شاءالله در نظریه ی سوم و نقد آن بررسی می کنیم و آنجا توضیح می دهم که: «چرا نظریه ی مرحوم آخوند تمام نیست؟».

قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/نظریه دوم وسوم) ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/نظریه دوم وسوم)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «علم اجمالی» از مقام اول (مخالفت قطعیه) فارغ شدیم، در مقام دوم (مخالفت احتمالیه) در مرحله ی اول برای پاسخ به این که: «آیا علم اجمالی منجِّز است یا نه؟» وارد حقیقت علم اجمالی شدیم. در «حقیقت علم اجمالی» گفتیم: سه قول مطرح است، قول اول «فرد مردد» بود که منحصر به مرحوم آخوند بود، مناقشه ی مشهور مبنی بر مصداق نداشتن فرد مردد، و اشکال خودمان بر این مناقشه را گفتیم؛ که لازم نیست معلوم بالعرض در خارج موجود باشد. و عرض کردیم که البته این قول دوم هم صحیح نیست و وجه صحیح نبودنش را در قول سوم عرض می کنیم. بحث امروز ما، نظریه ی دوم است.

نظریه ی دوم: جامع

نظریه ی دوم در حقیقت مشهورترین و معروف ترین نظریه است؛ قائلین عدیده ای دارد مثل مرحوم اصفهانی، مرحوم میرزای نائینی، مرحوم آقای خوئی، و مرحوم آقای صدر، همه ی این معاریف، تابع این نظریه ی دوم هستند. اینها فرموده اند: متعلَّق علم اجمالی، عنوان و مفهوم «جامع» است، به خلاف علم تفصیلی که متعلق علم، «فرد» است. مرحوم اصفهانی که یکی از این قائلین بوده، یک برهانی اقامه کرده بر این نظریه ی دوم، و این برهان هم از صاحبان این نظریه پذیرفته شده.

ص: ۴۲۴

تقریب استدلال این نظریه

مرحوم اصفهانی گفته: متعلق علم اجمالی، از چهار صورت خارج نیست: یا متعلق ندارد یا دارد. اگر دارد، متعلَّقش، یا فرد است یا جامع. اگر فرد است، یا مردد است یا معین. پس چهار صورت شد: متعلق ندارد، متعلق دارد و فرد معین است، متعلق دارد و فرد مردد است، متعلق دارد و جامع است، شق پنجمی نمی شود تصورکرد. سه شق اول قطعاً باطل است، پس نتیجه می شود شق چهارم.

اما چرا سه قسم اول باطل است؟ این که «متعلق ندارد» خلف فرض است؛ چون علم، ذات اضافه است. فرد معین نیست؛ چون

علم اجمالی است، نه علم تفصیلی. فرد مردد نیست؛ چون مفروغ عنه است که فرد مردد وجود ندارد. پس سه شقّش باطل شد، نتیجه این می شود که متعلق علم اجمالی دائماً «جامع» است. با این استدلال، قائلین به این نظریه هم خیلی خوشحال شده اند و پذیرفته اند؛ چون کسی اشکال نکرده است.

مناقشه: متعلق، فرد معین است

این برهان ایشان نادرست است؛ ما از این چهار صورت، فرد معین را اختیارمی کنیم.

مقدمه: توضیح اقسام جزئی

مفهوم، عبارت است از صورت عقلی اشیاء در ذهن ما. مفهوم، از این دو صورت خارج نیست: مفهوم، دائماً یا کلی است یا جزئی. اختلاف شده که «فرق بین کلی و جزئی چیست؟»، این خیلی پیچیده است، ما خودمان یک مختاری داریم، این را بعد توضیح می دهم. الآن فقط از مثال استفاده می کنم؛ کلی مثل واجب الوجود یا کتاب، جزئی مثل زید یا هذا الرجل.

تقسیم دیگری در مفهوم جزئی داریم که در منطق به آن توجه نشده؛ مفهوم «جزئی» بر دو قسم است: تارتاً مصداقش برای ما معلوم است و تارتاً مصداقش برای ما نامعلوم است. مفهوم زید که جزئی است، تارتاً مصداقش برای ما معلوم است و می دانم که مصداقش فلانی است. تارتاً ممکن است کسی بگوید: «رأيتُ زيداً» و من هم می دانم که یک مصداق بیشتر ندارد، اما آن زید را نمی شناسم؛ هزاران هزار انسان را احتمال می دهم مصداق زید باشد، پس مصداق نزد من نامعلوم است، ولی باز هم زید جزئی است. یعنی من اگر زید را نشناسم، باعث نمی شود که کلی بشود. پس مفهوم جزئی، ممکن است مصداقش را بشناسم و ممکن است مصداقش را نشناسم، این خیلی مهم است؛ که جهل به مصداق یک مفهوم جزئی، آن مفهوم را از جزئیت خارج نمی کند.

مثال دیگری بزنم: اگر انسانی را از دور می بینم و می گویم: «ذاك الرجل»، این مفهوم، کلی است اما در عین حال مصداقش را نمی شناسم. پس مفهومی که مصداقش را نمی شناسم، ممکن است کلی باشد و ممکن است جزئی باشد.

سؤال: این که «مصداق نداشته باشد» آیا شقّ دیگری نیست؟

پاسخ: اگر مصداق نداشته باشد، دائماً کلی است.

پس گاهی وقت ها مصداق، معلوم است و گاهی نامعلوم است، تعبیرمی کنیم به معین و نامعین.

متعلق علم اجمالی، مفهوم جزئی با مصداق نامعلوم است

برمی گردیم سراغ جناب آقای اصفهانی. متعلَّق علم دائماً یک مفهوم است، آن مفهوم کلی است یا جزئی؟ جزئی است. آن جزئی، بر دو قسم است: یا مصداقش را می دانم یا نمی دانم، اگر مصداقش را دانستم علم تفصیلی است، و اگر مصداقش را نمی دانستم علم اجمالی است. پس آن مفهومی که متعلَّق علم ماست، دائماً فرد است یعنی جزئی است.

متعلَّق علم دائماً یک «مفهوم» است، و مفهوم یا کلی است یا جزئی. و جزئی بر دو قسم است: یا مصداقش برای ما معلوم است یا معلوم نیست. متعلَّق علم تفصیلی، یک مفهوم جزئی است که مصداقش بر من معلوم است، اما متعلَّق علم اجمالی یک مفهوم جزئی است که مصداقش بر من نامعلوم است. اما نامعلوم بودنش جامع درست نمی کند؛ جزئی ای که مصداقش نامعلوم باشد، کلی نمی شود. اگر علم دارم به نجاست «هذا الاناء»، مصداقش جزئی ای است که برای من معلوم است. اگر علم دارم به نجاست «احدهما»، احدهما مصداقش جزئی ای است که برای من نامعلوم است. به همین سادگی.

پس این برهان ناتمام است. بعد که وارد نظریه ی سوم بشویم، آنجا توضیح می دهم که شاید این نظریه ی دوم، اضعف نظریات باشد.

ص: ۴۲۶

نظریه ی سوم: متعیّن نامعین

آقاضیاء در رد نظریه ی سابق فرموده: جامع، حیثیت مشترکه ی بین افراد است. وقتی علم اجمالی داریم، آیا یک فرد نجس است یا یک حیثیت مشترکه بین افراد نجس است؟!

اشکال: عنوان، فانی در معنون است؛ پس لازم نمی آید که حیثیت مشترکه نجس باشد.

پاسخ: معنون جامع، حیثیت مشترکه است نه فرد.

مرحوم آقاضیاء فرموده: متعلَّق علم اجمالی، مثل علم تفصیلی، فرد است و واقع، الاـ این که علم اجمالی شفاف نیست؛ نمی دانیم اناء یمین است یا یسار. پس متعلق ها در علم اجمالی و تفصیلی یکسان است، علم ها متفاوت است. شبیه شیشه ی کدری است که نمی توانیم بفهمیم: «شخصی که پشت شیشه است، زید است یا عمرو؟»؛ وقتی شیشه شفاف نیست، اینطور نیست که ما دو نفر را ببینیم، باز هم یک نفر است، اما نمی دانیم کدام شان است.

سؤال: آیا تصرفی در ناحیه ی اذعان شده؟

پاسخ: ایشان قائل است که علم اجمالی، در عین این که احتمال صددرصد و تصدیق جازم است، شفاف نیست و کدورتی در خودش دارد.

آقاضیاء درست متوجه شده بود که شفاف نیست، ولی این کدریت و عدم شفافیت را فکرمی کرد ویژگی علم است.

مناقشه ی نقضی: اگر هر دو طرف نجس باشد

مرحوم میرزا و مرحوم آقای صدر اشکال کرده اند، میرزا اشکال نقضی کرده، مرحوم صدر اشکال حلّی کرده؛ یعنی آن معضله ای که در ذهن ایشان بوده را جواب داده و حل کرده.

من اگر علم اجمالی دارم به نجاست احدالثوبین به بول، و فی علم الله هر دو هم به بول نجس شده، شما که می گویی: «معلوم بالاجمال فرد است»، کدامیک از این دو ثوب است؟!

اشکال به مناقشه

این نقض وارد نیست؛ اولاًـ مثال ایشان دقیق نیست، ثانیاً صحیح هم نیست. إن شاءالله بعد که وارد تحقیق در مسأله شدم، توضیح می دهم.

قطع (علم اجمالی/مقام دوممخالفت احتمالیه/مرحله اولمنجِّزیت/حقیقت علم اجمالی) ۹۵/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/مقام دوم:مخالفت احتمالیه/مرحله اول:منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «علم اجمالی» از مقام اول (مخالفت قطعیه) فارغ شدیم، در مقام دوم (مخالفت احتمالیه) در مرحله ی اول برای پاسخ به این که: «آیا علم اجمالی منجِّز است یا نه؟» وارد حقیقت علم اجمالی شدیم. گفتیم: در «حقیقت علم اجمالی» سه نظریه مطرح است: فرد مردد، جامع، و فرد نامعین. در اشکال بر نظریه ی سوم (فرد نامعین) مناقشه ی نقضی مرحوم میرزا (وقتی که هر دو اناء نجس باشد) را گفتیم و جوابش را موکول کردیم به آینده، رسیدیم به مناقشه ی حلّیِ مرحوم آقای صدر.

مناقشه ی حلّی: جامع، خصوصیت فرد را ندارد و نجس نیست

آقای صدر در کتاب بحوث:ج۴ص۱۵۸ فرموده.

مرحوم آقاضیاء فرموده: اگر متعلق علم اجمالی «جامع» باشد، باید حیثیت مشترکه این خصوصیت نجاست یا حرمت را داشته باشد، و حال این که در علم اجمالی فرد است که نجس است و حرام است، نه آن حیثیت مشترك بین اطراف. و فرموده بود که جامع چطور می تواند از فرد حکایت کند؟! جامع فقط از جامع می تواند حکایت کند.

سؤال: آیا جامع هیچ وقت مصداق خارجی ندارد؟

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: مصداق دارد، ولی از فرد با خصوصیت حکایت نمی کند، بلکه از همان حیثیت مشترک حکایت می کند.

اشکال شهیدصدر: جامع عرضی می تواند از خصوصیت فرد حکایت کند

مرحوم آقای صدر فرمودند: دو نوع جامع داریم: ذاتی و عرضی. جامع ذاتی، (حیثیت مشترکی است که ماهیت را بیان می کند) مثل انسان و شجر و فرس. جامع عرضی، حیثیت مشترکی است که ماهیت را بیان نمی کند) مثل عالم و ابیض.

ص: ۴۲۸

جامع ذاتی، هیچ وقت نمی تواند از خصوصیت فرد حکایت کند، بلکه فقط از حیثیت مشترك که ذات و ماهیت است حکایت

می کند؛ مثلاً زید و عمرو و بکر، یک ذات دارند؛ همه شان ماهیت انسان را دارند، و مفهوم «الانسان» جامع است و حکایت از همان ذات مشترک است، از زید و عمرو و بکر حکایت نمی کند، از همان جامع حکایت می کند.

اما در جامع عرضی، می توانیم جامعی درست کنیم که در عین این که جامع است، از خصوصیات فردیه هم حکایت کند؛ مثل مفهوم «فردالانسان»؛ چون زید و عمرو و بکر و همه ی افراد انسان مصداق این مفهوم «فرد الانسان» هستند. این فردالانسان، از خصوصیات هم حکایت می کند؛ پس مفهوم «فرد الانسان» از زید بخصوصیته حکایت می کند و از عمرو هم بخصوصیته حکایت می کند. پس در جوامع انتزاع می توانیم مفاهیمی داشته باشیم که از خصوصیات هم حکات کند.

(جامع های عرضی ای که از خصوصیات فردیه حکایت می کند، عبارت است از فرد، شخص، خاص، و در مانحن فیه «احدهما» هم از همین قبیل است.)

بعد آقای صدر فرموده: ما در علم اجمالی چنین جامعی داریم؛ همان «احدهما». پس «جامع» هم می تواند از خصوصیت حکایت کند. مفهوم «فرد الانسان» جامع بین همه ی افراد انسان است، و در عین حال خصوصیات افراد را هم دارد. متعلق علم اجمالی، جامع ذاتی نیست، جامع انتزاعی و عرضی است و بنابراین خصوصیات افراد را هم دارد.

اشکال نقضی به مناقشه ی شهیدصدر

با این فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستم؛ با این که ایشان می فرماید: «أحدهما، مثل «فرد الانسان» است.»، موافق نیستیم؛ «احدهما» جزئی است، ولی «فرد الانسان» کلی است. توضیحش خواهدآمد.

جواب ساده ی حلّی به مناقشه ی شهیدصدر

ص: ۴۲۹

اما این که «مفهوم انتزاعی داریم که حکایت از افراد می کند و خصوصیات افراد را هم دارد.»، درست نیست؛ مفهوم باید ناظر به یک حیثیت مشترکی باشد، معنی ندارد که از خصوصیات فردیه حکایت کند؛ اگر مفهومی است که همه مصداقش هستند، پس فقط ناظر به حیثیت مشترک است.

جواب فنّی حلّی به مناقشه ی شهیدصدر

این که گفتیم، یک جواب ساده ای به شهیدصدر بود، یک جواب فنّی هم به ایشان می خواهم بدهم؛ چه چیزی در ذهن مرحوم آقای صدر بوده که فرموده: «یک نوع مفهوم جامعی داریم که از خصوصیات افراد حکایت می کند؟ اشکال آقای صدر کجا بوده؟ اینجا باید یک توضیحی بدهم؛ چون خیلی جاها مغالطه می شود.

در منطق می گویند: هر مفهومی نسبت به مصداقش، یا ذاتی است یا عرضی. مثلاً انسان نسبت به مصداقش که زید است، یا ذاتی است یا عرضی. «عالم» نسبت به مصداقش مثل زید، عرضی است، و «انسان» نسبت به مصداقش مثل زید، ذاتی است.

یکی از مفاهیم محل بحث، «وجود» است؛ وجود، مصادیق زیادی دارد. «وجود» آیا مفهومی است که نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ در فلسفه ی مشّاء متوجه شده اند که مفهوم «وجود»، نسبت به مصداقش عرضی است، ذاتی نیست. مراد فلاسفه از «وجود عام»، آن امر عرَضی است خارج از ذات «وجود» که مفهوم «وجود» نشان دهنده ی آن است.

«فرد» گفتیم: عبارت است از ماهیتِ متحد با «وجود». وجودی که ماهیت اگر با آن متحد بشود، فرد می شود، چه وجودی است؟ وجود مفهومی که عرض است آیا وجود مصداقی است که حقیقت است؟ یعنی مراد از «وجود» آیا حقیقت وجود است؟ یا مصداق وجود است؟ تفرّد آیا از حقیقت وجود حاصل می شود؟ یا از مصداق وجود؟ آن که مراد اینهاست، حقیقیت وجود است؛ تفرّد، حاصل اتحاد ماهیت با «حقیقت وجود» است، نه «مصداق وجود»؛ چون مفهوم «وجود» نسبت به مصادیقش ذاتی نیست، عرضی است.

بیان آقای صـدر نشان می دهد که ایشان فکر کرده اند: «مفهوم «الوجود» نسبت به مصادیقش ذاتی است.»؛ کأنّ در ذهن آقای صـدر این بوده که: «حمـل فرد بر مصـادیقش، ذاتی است.»، درحالی که عرضـی است؛ لـذا وقتی که می گوییم: «فرد الانسان»، تفرّد از نـاحیه ی «حقیقت وجود» می آیـد. امـا وقتی که مفهوم «فردالانسان» را در نظر می گیریم، از «حقیقت وجود» می رویم سراغ «مفهوم الوجود». و مفهوم «الوجود» که در «فرد الانسان» اشـراب شده، یک مفهوم عرضی است؛ حیثیت مشترکه ی خارج از ذات، و مشترک بین همه ی انسـان هاست. پس «تفرّد» از ناحیه ی «حقیقت وجود» می آیـد، اما وقتی «مفهوم فرد الانسان» را در ذهن تصورمی کنیم، در این تفرّد، نـاظر به «حقیقت وجود» نیسـتیم، بلکه نـاظر به «مفهوم وجود» هستیم که در تمـام حقـایق وجود، امر عرضی است. و به همان اعتبار است که این مفهوم کلی را درست می کنیم و می شود: «فردالانسان».

حقیقت هر شـیئی با مفهوم آن شیء فرق می کند، ولی بحث در این است که: «این مفهوم، ذاتی است یا عرضی؟». مثلاً مفهوم «الانسان» نسـبت به مصادیقش ذاتی است، مفهوم «الموجود» نسبت به مصادیقش عرضی است؛ یکی از مصادیقش «وجود زید» است؛ در فلسفه اثبات کرده اند که عرضی است نه ذاتی. و این خیلی مهم است که تفرّد هر فرد، به حقیقت الوجود است، نه به آن امر عرضـی که مفهـوم از آن داریم. این مفهـوم کلی را بـا توجه به «مفهوم وجود» درست می کنیم، نه بـا توجه به «حقیقت وجود»؛ با توجه به «حقیقت وجود» نمی توانیم مفهوم «فرد الانسان» را درست کنیم.

اما وقتی که مفهوم «فرد الانسان» را درست می کنیم، از آن حقیقت رفع یـد می کنیم و نظر به آن مفهوم عام و عرَضـیِ عام که مفهوم «وجود» است.

ص: ۴۳۱

سؤال: یعنی آیا یک وجود ذاتی داریم و یک وجود عرضی داریم و در هر کدام یکی از این دو را در نظر می گیریم؟

پاسخ: این تعبیر که «دو وجود داریم» دقیق نیست؛ ما یک «وجود» بیشتر نداریم، لکن آن «وجود»ی که در خارج داریم، مصداق مفهوم «الوجود» است، و مفهوم «الوجود» نسبت به مصداقش عرضی است نه ذاتی.

هر مفهومی نسبت به مصادیقش باید از خصوصیتی حکایت کند که آن خصوصیت در همه مشترک باشد، چه آن خصوصیت ذاتی باشد و چه عرضی باشد.

وجود حق تعالی و هر وجودی، مصداق مفهوم «الوجود» است، لکن بحث در این است که: «رابطه ی بین آن مفهوم با مصادیقش آیا رابطه ی ذاتی است یا عرضی؟»، در فلسه ی «مشّاء گفته اند: این رابطه، یک رابطه ی عرضی است. در حکمت متعالیه گفتند: این رابطه، ذاتی است. اینطور نیست که آقای صدر هم به آن رابطه ی ذاتی در حکمت متعالیه نگاه کرده؛ چون تحلیل حکمت متعالیه در باب «مفهوم» تحلیل فلسفی است و در مفهوم سازی به درد ما نمی خورد.

پس «تفرّد» را با توجه به مفهوم «فرد الانسان» درست کرده ایم و این مفهوم، مفهوم عام و عرَضی است؛ خارج از ذات حقیقت وجود است. پس این که مرحوم آقای صدر فرمودند: «فردُ الانسان، حاکی از خصوصیت است.»، امکان ندارد؛ چون خصوصیت، از حقیقت الوجود می آید، نه از مفهوم الوجود و وجود عرضی که مفهوم از آن انتزاع شده. و از حقیقت الوجود نمی شود مفهوم «فرد الانسان» درست کنیم، مفهوم «فرد الانسان» همیشه از آن امر عرضی درست می شود. یک مثال واضح مثل این است که بخواهید از «زید» بما هو زیدٌ، یک مفهوم جامع درست کنید! پس اشکال صدر تمام نیست.

ص: ۴۳۲

اشکال: اگر تشخّص مساوق با وجود است، پس آن وجود عامی که اشاره کردید، روی هواست!

پاسخ: روی هوا باشد، بهتر از این است که روی زمین باشد؛ این که «روی هواست» اشکال نیست. به علاوه ی این که روی هوا هم نیست؛ می گفتند: همه ی حقایق وجود، یک خصوصیت خارج از ذات مشترک دارند، و آن عبارت است از تقابلش با عدم. و به همین اعتبار است که ما مفهومی را از تمام مصادیق وجود به لحاظ حیثیت مشترک خارج از ذات انتزاع می کنیم؛ مثل عالم که از هر موجودی که معروض وصف «علم» شده باشد انتزاعش می کنیم.

تقریب حاج آقاحسین مهدوی

منشأ اشتباه شهیدصدر ناشی از یک بحث منطقی است؛ شهیدصدر گمان کرده آن وجودی که باعث «تفرّد» می شود «مفهوم وجود» است، در حالی که آن وجودی که باعث «تفرّد» می شود، حقیقت وجود است. اما ربط این نکته به بحث ما چیست؟

استدلال شهیدصدر برای این که: «یک مفهوم می تواند از خصوصیات فرد حکایت کند.»، این بود که: «در تعریف مفهوم «فرد» گفته اند: «ماهیت متحد با وجود». و وجود، عین تشخص است، پس مفهوم «فرد» حکایت از همه ی خصوصیات حکایت می کند. پس «فرد الانسان» از تمام خصوصیات زید و تمام افراد دیگر دارد حکایت می کند.».

ما می گوییم: آن وجودی که در تعریفْ اخذ شده «مفهوم وجود» است، و آن «وجود»ی که باعث «تفرّد» می شود «حقیقت وجود» است. پس نمی توانیم از تعریف فرد به «ماهیت متحد با وجود» نتیجه بگیریم که مفهوم «فرد» از خصوصیات هر فرد حکایت می کند.

اشکالات مختار بر آقاضیاء

پس اشکال حلّی مرحوم آقای صدر تمام نیست، اما برویم سراغ کلام آقاضیاء. کلام آقاضیاء دو تا اشکال دارد:

ص: ۴۳۳

اشکال اول: جامعِ افراد نیست

اشکال اولش این است که کلام ایشان، در علم اجمالی وافی نیست؛ یعنی تمام افراد علم اجمالی را پوشش نمی دهد، إن شاءالله خواهم گفت.

اشکال دوم: متعلَّق علم کدر است نه خود علم

اشکال دوم تفسیر ایشان است از علم اجمالی که آن را «علم کدر» می داند؛ فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی نیست؛ مشکل، در متعلَّق و مقطوع ماست.

قضاوت بین این سه نظریه

بنابراین در مجموع اگر بخواهیم این سه نظریه را با هم مقایسه کنیم، بهترین نظریه، نظریه ی آقاضیاء (فرد متعیّن نامعیّن عندنا) است؛ اگر حکّ و اصلاح بشود، تمام می شود. و اگر بخواهیم در مقابل این بهتری نظریه، ضعیف ترین نظریه را هم انتخاب کنیم، نظریه ی «جامع» است. نظریه ی «فرد مردد» هم در حد وسط است. برای پاسخ به «منجّزیت علم اجمالی» نسبت به «مخالفت احتمالیه، وارد بحث «حقیقت علم اجمالی» شدیم.

تحقیق در مسأله

برای ورود در مختار، ابتدا یک مقدمه ای را باید بگویم. بسیاری از این مطالب را هم قبلاً گفته ام.

مقدمه: توضیح سه عنوان

در این مقدمه می خواهم درباره ی سه عنوان مفهوم، محکی، و مقطوع.

مفهوم: صورت معنا در ذهن

پاره ای الفاظ «اسم» هستند؛ یعنی نام برای شیء هستند. هر اسمی یک موضوعٌله و معنا دارد. این معنا، یا عام است مثل شجر و حجر و انسان، یا خاص است مثل معنای لفظ زید. صورت این معنا را در ذهن «مفهوم» می گوییم. «معنا» عبارت است از آن ذاتی که موضوع له اسماء است.

سؤال: آیا معنا امر خارجی است یا ذهنی؟

پاسخ: نه خارجی است نه ذهنی؛ آیا شما «انسان» را برای حیوان ناطقِ متصوَّر وضع می کنید؟! پس حاکی از خارج است، ولی خارج هم نیست. «خارجی نیست» یعنی نمی توانیم به آن اشاره ی خارجی بکنیم و بگوییم: «این، معنای انسان است.».

سؤال: مگر می شود نه خارجی باشد نه ذهنی؟!

پاسخ: معنـا، در معـانی عـام، امر موهومی است، و در معـانی خاص دائماً امر موجودی است. امر موهوم، متکی به ذهن نیست؛ خصوصـیت معنا و مسـمّی، در الفاظی که معنایشان عام است، اینطور است که مسمّی اصلاً لایمکن أن یوجَد، نه در عالم ذهن، نه در عالم عین.

سؤال: چه رابطه ای بین «معنا» با «وجود» هست؟

پاسخ: هیچ رابطه ای نیست؛ معنا اگر با «وجود» متحد بشود، می شود «فرد الماهیت».

سؤال: آیا معنا و مفهوم دو چیزند؟

پاسـخ: از زمین تا آسـمان با هم فرق دارنـد؛ مثل «زید» و «تصویر زید در آینه» است؛ فقط یک تشابه ظاهری با هم دارند، و الا هیچ ربطی به هم ندارند. اگر بخواهیم تشبیه کنیم، زید خارجی مثل معناست، آن تصویرِ در آینه مفهوم است.

پس هر اسمی، یا معنایش عام است مثل «انسان» یا خاص است مثل «زید». صورت معنا در ذهن، همان مفهوم است. آن معنا، یا خاص است یا عام است. اگر صورت معنای خاص در ذهن آمـد، آن صورت، مفهوم جزئی است، و اگر صورت معنای عام در ذهن آمـد، آن صورت، مفهوم کلی است. و هر مفهومی، یا جزئی است یا کلی. و مفاهیم جزئی دائماً مصداق دارند، و بیش از یک مصـداق هم ندارنـد؛ هیـچ گاه مفهوم جزئی بـدون مصداق نمی شود، و هیچ گاه مفهوم جزئی با چند مصداق نداریم. اما کلی ممکن است مصادیق متعـددی داشـته باشـد، ممکن است یک مصـداق داشـته باشـد و محال باشد مصداق دیگری داشـته باشد، و ممکن است اصلاً مصداقی نداشته باشد و یا حتی محال باشد که مصداق داشته باشد.

دو نکته راجع به مفهـوم بایـد بگویم که در مبـاحث آینـده مـان خیلی به درد می خورد، این دو نکته إن شـاءالله برای جلسه ی آینده.

قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/تحقیق درمسأله) ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/تحقیق درمسأله)

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسات گذشته سه نظریه در حقیقت علم اجمالی گفتیم و نقد هر نظریه را هم گفتیم. در مقام قضاوت بین آن سه نظریه گفتیم که بهترین نظریه، نظریه ی مرحوم آقاضیاء یعنی «فرد متعیّن نامعیّن» است و ضعیف ترین نظریه «جامع» است و نظریه ی متوسط «فرد مردد» است. سپس وارد «تحقیق در مسأله» شدیم، گفتیم که برای تحقیق در مسأله ابتدا باید سه عنوانِ مفهوم، محکی، و مقطوع را توضیح بدهم. گفتیم: مفهوم، صورت معنا در ذهن است. دو نکته ذیل توضیح «مفهوم» باقی ماند که بحث امروز ماست، این دو نکته را بگوییم و دو عنوان دیگر را هم عرض کنم.

مفهوم: صورت معنا در ذهن

ما گفتیم: «مفهوم» تارتاً جزئی است و تارتاً کلی است، و از این دو حال هم خارج نیست. نکته ی اول این است که یک سری الفاظی داریم که با توجه به موقعیتش در جمله، مفهومش دائر بین جزئی و کلی است؛ یعنی یک سری الفاظ، در جمله ای کلی است و در جمله ی دیگر جزئی است. مثلاًـ اگر بگوییم: «هذا الانسان رجل مؤمن»، مفهومش جزئی است. اما همین «هذا الانسان» در جمله ی «الانسان اشرف المخلوقات، و هذا الانسان قدیکون اضلّ من الانعام.»، کلی است.

نکته ی دوم در باب مفاهیم، نکته ای است که قبلاًـ هم عرض کرده ام؛ که مفهوم جزئی دائماً یک مصداق دارد و حتماً هم باید موجود باشد ولو در زمان گذشته. گاهی وقت ها مصداق این مفهوم جزئی برای ما معیَّن است و تارتاً نامعین است، این نامعین بودن، مفهوم را برای ما کلی نمی کند. اگر من شنیدم: «رأیتُ زیدا» و زید را نمی شناسم، ممکن است احتمال بدهم اسم هزاران هزار انسان باشد، مفهومش اگرچه جزئی است، ولی مصداقش نزد من نامعلوم است.

ص: ۴۳۶

پس خلاصه این که «مفهوم» صورت معنا در ذهن است، یک عنوان ممکن است در جمله ای کلی باشد و در جمله ی دیگری جزئی باشد، و در مفاهیم جزئی، مفاهیمی داریم که مصداقش برای ما معین نیست؛ این نامعین بودن، مفهوم را برای ما کلی نمی کند.

محکی: مشارٌإلیه ذهنی

«محکی» یک اصطلاحی است که تا به حال چند بار توضیح داده ام، و بارها گفته ایم که نقشش به مراتب مهم تر از مفهوم و معنا و مصداق است.

هر لفظی اینطور است که خارج از این سه قسم نمی تواند باشد: اسم، علامت، و مرکب. مرادم از مرکب، مفردات است، نه مرکب تام و ناقص.

اسم، لفظ برای یک شیء است؛ مثل شجر و بقر.

سؤال: موضوع له اسم نکره چیست؟

پاسخ: اسم موضوع له دارد، اسم نکره موضوع له ندارد. نکره، مربوط به حالتش در جمله است.

علامت، لفظی است که نام شیئی نیست، فقط علامت است. تمامیِ حروف، از این قبیل هستند؛ اسمِ شیئی «إلی» نیست، این الفاظ علامت هستند.

لفظ مرکب، لفظی است که مرکب از اسم و علامت است، مثل «ذهب». در «ذهبتُ» خود لفظ مرکب است، ولی خود «ذهب» ماده ای دارد که اسم است و با صورت که علامت است ترکیب شده. این لفظ مرکب را شاید در پاره ای فرهنگ ها نداشته باشیم؛ مثلاً در زبان فارسی لفظ «است» علامت است، ولی در عربی به شکل یک هیئت و علامت روی ماده نشسته است؛ می گوییم: «زیدٌ عالمٌ». شاید لغتی باشد که اصلاً لفظ مرکب نداشته باشند، اما زبانِ بدون اسم و علامت ممکن نیست.

در ادبیات هم خوب تقسیم کرده اند: اسم و فعل و حرف. اما چون حیثیت اعراب و بناء برایشان مهم بوده، پاره ای از علائم را اسم حساب کرده اند مثل اسماء اشاره و اسماء موصول.

ص: ۴۳۷

هر جمله ای کـه اسم در آن به کـار برده بشـود، آن اسم حتمـاً یـک مشـارٌإلیه ذهنی دارد، به آن مشـارإلیه ذهنی «محکی» می گوییم. سه مثـال را بررسـی می کنیم: «الانسـان نوعٌ من الحیوان»، «الانسـان کلیٌّ»، و «الانسـان یموت». موضوع، در هر سه جمله «الانسـان» است. در این سه جمله، مفهوم «الانسـان» یـک معنـا بیشـتر نـدارد، ولی موضوع سه قضـیه متفـاوت است؛ مشـارإلیه و محکی «الانسـان»، در «الانسان نوع» طبیعت انسان است، در «الانسان کلی» مفهوم انسان است، و در «الانسان یموت» افراد انسان است. در این سه مثال می بینید که محکی انسان، متفاوت است. مشارٌإلیه «انساناً»، در «رأیت انساناً» فرد معیَّن است، و در «أکرم انساناً» فرد مردَّد است.

اشکال: چطور فرد مردد قابل اکرام است؟! هر کدام را که اکرام کند، فرد معین است!

پاسخ: یکی از خصوصیات فرد مردد این است که قابلیت انطباق بر همه ی افراد را دارد؛ در مرحله ی «انشاء» طلب به فرد مردد تعلق می گیرد، در مرحله ی «امتثال» بر همه ی افراد تطبیق می شود.

در «رأیت انساناً» اگر راست بگویـد، محکی اش فرد معیّن است. اگر دروغ بگوید، محکی اش فرد مردد است؛ قابلیت تطبیق بر همه ی افراد انسان را دارد.

سؤال: ظهور کلام در چیست؟ در ظهور کلام؟ یا در اراده ی متکلم؟

پاسخ: نه مراد است نه ظهور، فرض این است که یک اشاره ی ذهنیه دارد. مشارإلیه اش فرد مردد است.

سؤال: اشاره ی ذهنیه ای که لحاظ کرده؟ یا مشارٌإلیه ای که ما می فهمیم؟

پاسخ: مشارٌإلیه ای که لحاظ کرده؛ می خواهیم ببینیم: در موقع تلفظ به چه معنایی اشاره ی ذهنیه دارد.

مقطوع

امر سومی که می خواهیم در این مقـدمه توضـیح دهیم، «مقطوع» است. گفـتیم: قطع، عبـارت است از تصـدیق جزمی و اذعـان صددرصـدی، یکی از صـفات نفسـانی است. و مراد از مقطـوع، متعلـق قطـع است در افق نفس. دقت بشود که قطع، از صـفاتی است که بـدون متعلَّق نمی شود؛ همـانطور که حبّ بـدون «محبوب» نمی شود. تصـدیق و قطع هم بـدون متعلق نمی شود؛ نمی شود ما قطعی داشته باشیم و متعلق نداشته باشد؛ چون ذات اضافه است.

سؤال این است که متعلق تصدیق جزمی چیست؟ دو نظریه داریم: اصولی و منطقی.

نظریه ی مناطقه

منطقی ها قائل بودند که متعلَّق قطع، دائماً یک «نسبت» است. نسبت، چیست؟ فلاسفه معتقد بودند ما سه قضیه ی طولیه داریم: محسوسه یا ملفوظه، مسموعه، و سپس معقوله. قضیه ی معقوله، مرکب از سه جزء است: تصور موضوع، تصور محمول، و برقرارکردن نسبت بین این دو، به مجموعه ی این سه جزء «قضیه ی معقوله» می گوییم. «قطع» به نسبت بین این دو تصور تعلق می گیرد؛ متعلق قطع، نفس همین نسبت است. این را منطقیون گفته اند؛ لذا تفتازانی در تعریف «علم» می گوید: «اذعانٌ بالنسبه»؛ مرادش نسبت بین موضوع و محمول در قضیه ی معقوله است، نه در قضیه ی مسموعه یا ملفوظه.

در مناقشه ی این نظریه، ما در دو مبنا با مناطقه اختلاف داریم؛ اولاً ما قضیه ی «معقوله» را قبول نداریم، ثانیاً اگر هم قضیه ی معقوله را قبول می کردیم، نسبت حملیه را قبول نکردیم؛ یعنی نسبت حملیه را منکریم.

نظریه ی علمای اصول و نقد آن إن شاءالله برای جلسه ی بعد.

قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجّزیت/حقیقت علم اجمالی/تحقیق در مسأله) ۹۵/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجّزیت/حقیقت علم اجمالی/تحقیق در مسأله)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «حقیقت علم اجمالی» سه نظریه مطرح کردیم و نقد هر کدام را هم گفتیم، سپس برای تحقیق در مسأله وارد در یک مقدمه شامل سه امر شدیم: امر اول، تعریف مفهوم در ذهن بود که گفتیم: «صورت معنا در ذهن» است. امر دوم تعریف «محکی» بود که گفتیم: «مشارٌإلیهِ ذهنیِ اسم» است. امر سوم «مقطوع» بود که گفتیم قطع «تصدیق جزمی» است و لزوماً ذات اضافه است و نیاز به متعلَّق دارد.

ص: ۴۳۹

سپس وارد این بحث شدیم که: «متعلَّق این قطع در افق نفس چیست؟». گفتیم: دو نظریه در «متعلَّق قطع» مطرح است: نظر منطقیون، و نظر اصولیون. مناطقه می گویند: متعلق این قطع، نسبت حملیه در قضیه ی معقوله است. و در نقد این نظریه گفتیم که ما، نه قضیه ی معقوله را قبول داریم و نه نسبت حملیه را. اگر هم نسبت حملیه را قبول کنیم، متعلق قطع نیست. چون بحثی است که خارج از علم اصول است و چندان مفید نیست، در اینجا وارد بحثش نشدیم.

نظریه ی اصولیون، بحث امروز ماست.

علمای اصول گفته اند: قطع دائماً به یک «مفهوم» تعلق می گیرد؛ وقتی که به «عدالت زید» قطع دارید، مقطوع بالذات شما، مفهوم عدالت زید است. وقتی که قطع دارید به وجود باری تعالی، متعلق قطع، وجود باری تعالی نیست، مفهوم باری تعالی است. موطن مفهوم، افق ذهن است. بعد وارد این بحث شده اند که: «ترکیب بین این مفهوم و آن قطع، آیا اتحای است یا انضمامی؟». «اتحادی است»، یعنی موجود به یک وجودند؛ این، نظریه ی مرحوم اصفهانی است، «انضمامی است»، یعنی موجود به دو وجودند کما علیه البعض.

مناقشه: خلط بین مفهوم و مصداق

این فرمایش اصولیین نادرست است. قبل از نقدش نکته ای را عرض کنم: ما در «الفاظ»، «مفهوم» داریم و «مصداق» داریم؛ مثلاً ـ لفظ «انسان» یک مفهوم دارد و یک مصداق دارد؛ مصداقش زید است، مفهومش در اذهان است. لفظ «قطع» دقیقاً مثل بقیه ی الفاظ است؛ «قطع» هم یک مصداق دارد که همان تصدیقات جزمیه در افق نفس است، مفهومش اعتقاد جزمی است.

خلط بین مفهوم و مصداق شده؛ اصولیین می گویند: «در عدالت زید، متعلَّق قطع، «مفهوم عدالت» است.»، درحالی که بحث ما در متعلَّق «مصداق قطع» است، و ممکن نیست «مصداق قطع» به «مفهوم عدالت زید» تعلق بگیرد؛ چون (مفهوم و معنای «عدالت زید» مشکوک و مقطوع نیست، به علاوه ی این که) «عدالت زید» مرکب ناقص است، درحالی که مقطوع «مرکب تامّه» است یک «قضیه» است. آن که مظنون و مقطوع واقع می شود، دائماً یک قضیه است. پس در «القطع بالعداله»، «مفهوم قطع» را استفاده کرده ایم نه «مصداق قطع» را، مصداق قطع، خود آن تصدیق جزمی است. و تصدیق جزمی، مقطوعش دائماً یک قضیه است؛ «مفهوم» نمی تواند مقطوع باشد.

ص: ۴۴۰

البته این فرمایش اصولیین را در این حد قبول می کنیم که وقتی می خواهیم از یک تصدیقی گزارش بدهیم، از آن مفهوم گیری می کنیم، این مقدار اشکال ندارد بگوییم: «قطع به عدالت زید». پس اگرچه «مصداق قطع» به «مفهوم عدالت زید» تعلق نگرفته است، اما وقتی می خواهیم از آن مصداق مفهوم سازی کنیم، می گوییم: «القطع بعداله زید». این، یک مفهومی است که از مصداق مضاف به متعلَّقِ خودش (که دائماً یک «قضیه» است) انتزاع کرده ایم. اما باید دقت داشته باشیم که متعلَّق قطع هیچ وقت نمی شود «مفهوم» باشد.

مختار: متعلق قطع، قضیه است

بنابراین، نه فرمایش اصولیین قابل قبول است و نه فرمایش مناطقه. ما معتقدیم متعلَّق قطع، دائماً یک قضیه است. سؤال فقط این است که این قضیه موطنش کجاست؟ موطنش قوه ی متخیِّله است. ما قائلیم که متعلَّق تصدیق و اعتقاد جزمی ما، قضیه ی متخیَّله است. مثلاً- «زیدٌ عادلٌ» را تارتاً در قوه ی مسموعه ی خودمان داریم، و تارتاً در قوه ی متخیِّله ی خودمان داریم؛ همین که در نفسْ «تصدیق» پیدامی شود، این تصدیق دائماً مقارن است با وجود یک قضیه ی متخیَّله در قوه ی متخیِّله ی ما.

پس مقطوع بالذات و متعلَّق تصدیق، نه نسبت است (کما علیه المناطقه)، نه مفهوم است (کما علیه الاصولیون)، بلکه دقیقاً همین قضیه ی متخیَّله است. از این تصدیقی که تعلق گرفته به قضیه ی متخیَّله، وقتی مفهوم گیری کنیم، می گوییم: «القطع بعداله».

و آن تصدیق جزمی مصداق قطع است و متعلقش یک قضیه است.

مختار در حقیقت علم اجمالی

از مقدمه (مفهوم و محکی و مقطوع) فارغ شدیم، فرق بین «علم تفصیلی» و «علم اجمالی» در چیست؟ از این به بعد در قطع هایی که به کار می برم، از مفاهیم استفاده می کنم برای بازگوکردن تصدیقاتی که در افق نفس شکل می گیرد. من برای این که فرق بین این دو علم را نشان بدهم، از مثال استفاده می کنم که روشن باشد:

در «علم تفصیلی» وقتی من قطع دارم به «نجاست هـذا»، در این مفهومِ ساخته شـده از تصـدیق واقعی، «هـذا» یک مفهوم جزئی است که در اینجـا مصـداقش و محکی اش یکی است، و متعیِّن و معیَّن است؛ یعنی اشـاره می کنم به این انـاء، درحالی که هم متعیِّن است خارجاً و هم معیَّن است ذهناً.

اما در «علم اجمالی» قطع دارم به «نجاست احـدهما»، تنها فرقش با علم اجمالی این است که «هذا» با «احدهما» جابه جا شده؛ به عبـارت دیگر: موضوع قضـیه ی مـتیقَّنه ی من «هـذا» بود، در قضـیه ی مـتیقَّنه ی به یقین اجمـالی، موضوعش «أحـدهما» است. موضـوع متعلَّق قطـع، «احـدهما»ست، نه «نجـاست»؛ چـون از «نجـاسه احـدهما» مفهـوم گیری شـده. موضـوع قضـیه ی مـتیقَّنه و مقطوعه، در علم اجمالی «نجاست» نیست، بلکه «أحـدهما» است؛ متعلَّق قطع و قضـیه ی مقطوعه، در علم تفصـیلی «هـذا نجسٌ» بود، و قضیه ی مقطوعه در علم اجمالی «احدهما نجسٌ» بود.

این «أحدهما» دو صورت دارد:

صورت اول: اشاره به فرد متعیِّن

صورت اول این است که من «احـدهما» را که می گویم، به یـک فرد متعیِّن اشـاره می کنم؛ مثلًا خونی ریخت، و من خودم به چشم خودم دیـدم که آن قطره داخل کـدام اناء افتاد، اما الآن نمی دانم: «آن اناءی که دیـدم قطره ی خون در آن افتاد، آیا اناء یمین است یا اناء یسار است؟»، وقتی می گویم: «أحـدهما»، اشاره می کنم به یک فرد متعیِّن نامعیَّن؛ متعیِّن است یعنی یک فرد متشخّص است، نامعیَّن است یعنی ذهناً برای من نامعلوم است؛ نمی دانم آن انائی که خون در آن افتاد، یمین است یا یسار.

پاسخ به نقض مرحوم میرزا

حتی اگر یک قطره خون هم در اناء دیگر افتاده و من ندیـده ام، باز هم «أحدهما» اشاره به یک فرد متعیِّن است؛ اشاره است به همان انائی که من دیـدم خون در آن افتاد، ولو قطره ی دیگری از خون هم به اناء دوم افتاد و من ندیـدم. پس وقتی یقین دارم به نجاست احدهما، محکیِ احدهما، یک فرد متعِّن است؛ دقیقاً مثل محکیِ «هذا» است. پس معلوم می شود آن اشـکال نقضی مرحوم میرزا که هر دو طرف نجس شـده، نقض نیست؛ چون باز هم متعلق علم من متعیِّن است؛ همان انائی است که من دیـدم در آن افتاده.

از دید من، مقطوع من این است که «احدهما نجسٌ» و محکی اش فردی است متعین نامعین؛ یعنی خارجاً متشخص است اما در ذهن من نـامعلوم است. در مانحن فیه بحث در این است که مفهوم «أحـدهما» نه محکی آن، مفهوم «هـذا» جزئی بود و محکی اش فرد متعیّن است. «أحـدهما» هم محکی اش فرد متعین است. مفهومش آیـا جزئی است یـا کلی؟ یعنی «أحـدهما» با توجه به آن که در آن ضمیر استفاده کردیم، آیا از قبیل مفهوم جزئی است؟ یا از قبیل مفهوم کلی ای است که محکی واحد است؟

تارتـاً من می گویم: «رأیتُ ذاک الرجـل» درحالی که قیافه ی آن رجل مشـخص نبود، لفظ «ذاک الرجل» مفهوماً جزئی است، محکیـاً فرد متعین است. تارتـاً می گویم: «رأیتُ رجلاًـ الیوم»، در اینجـا مفهوم «رجلاًـ» کلی است، امـا محکی فرد متعین است؛ یعنی محکی «رجلًا» با محکی «زیداً» دقیقاً یکی است.

سؤال این است که: این «أحـدهما» آیا مثل «ذاک الرجل» است؟ یا مثل «رجلًا» است؟ اگر مثل «رجلًا» باشـد مفهوم کلی است، اگر مثـل «ذاک الرجل» باشـد مفهوم جزئی است. مشـهور قائلنـد که مفهوم «أحـدهما» از قبیل «رجلًا» است؛ مفهوماً کلی اسـت محکیاً متعیِّن است، ما معتقدیم که وزان «أحدهما» دقیقاً وزان «ذاک الرجل»ی است که قیافه اش را نمی بینم و نمی شناسمش؛ یعنی مفهوماً جزئی است اگرچه محکیاً متعیِّن است.

البتـه ایـن نزاع اصـلًا مهـم نیست؛ چـون تمـام نکته در مبـاحث قطع و تنجیز و تنجّز، محکی است؛ چـون محکی است که تنجّز پیـدامی کنـد. پس ولو ما قائلیم که «أحـدهما» از قبیل «ذاک الرجل» است، ولی چون بحث ما در «تنجیز» و «تنجّز» است و تنجز دائماً مربوط به «محکی» می شود نه مربوط به «مفهوم»، پس این نزاع با قوم را کنارمی گذاریم.

ص: ۴۴۳

هذا تمام الکلام در صورت اول. صورت دوم، چون صورت پیچیده و پرفرضی است، واردش نمی شوم؛ إن شاءالله سه شنبه ی هفته ی آینده.

قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/تحقیق در مسأله) ۹۵/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/مخالفت احتمالیه/ منجِّزیت/حقیقت علم اجمالی/تحقیق در مسأله)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: قطع تفصیلی، منجِّز است، وارد شدیم در این که آیا قطع اجمالی هم منجِّز است؟ گفتیم: در دو مقام باید بحث بشود؛ مقام اول «مخالفت قطعی» بود، گفتیم: در این ناحیه منجزیتش محل اشکال نیست. رسیدیم به مقام دوم که «مخالفت احتمالیه» باشد؛ آیا قطع اجمالی در مقام «مخالفت احتمالیه» منجِّز تکلیف هست یا نیست؟ گفتیم که نظریه و مسالک در «منجِّزیت قطع اجمالی» در مقام دوم سه مسلک است، و گفتیم که این سه مسلک ریشه دارد در حقیقت علم اجمالی، لذا واردشدیم در حقیقت علم اجمالی.

گفتیم: تمام بحث در «حقیقت علم اجمالی»، روی متعلَّقش است. و گفتیم که در «متعلَّق علم اجمالی» سه نظریه مطرح است: مرحوم آخوند قائل به «فرد مردد» است، مشهور قائل به «جامع» است، آقاضیاء قائل است که «واقع»ی است که ما نمی دانیم؛ یعنی فرد متعیَّن فی الواقع نامعیَّن عندنا. این انظار را نقل و نقد کردیم. بعد وارد شدیم در تحقیق در مسأله. ابتدا مقدمه ای را ذکرکردیم و سه عنوان را توضیح دادیم: مفهوم، محکی، و مقطوع. بعد که از این سه فارغ شدیم، واردشدم در «حقیقت در علم اجمالی»؛ گفتم: سه صورت دارد:

تارتاً به یک فرد متعین اشاره ی ذهنی داریم اگرچه در ذهن ما نامعین است؛ مثلاً به چشم خودم دیدم که قطره ای دم در اناء افتاد اما نمی دانم: «اناء یمین بود یا یسار»؛ با عنوان «احدالانائین» اشاره می کنم به اناء متعین در خارج که دیدم قطره ای دم در آن افتاد اما الآن نمی توانم مشخصش کنم که اناء یمین است یا یسار؟ اینجا بود که گفتیم: محکی ما فردی متعین و متشخص و خارجی است که در ذهن من نامعین است، حتی اگر بگوییم: کلی است.

ص: ۴۴۴

صورت دوم: اشاره به فرد نامعین

با «احدهما» به یک فرد متعین و متشخص اشاره ی ذهنی ندارم؛ مثلاً شخص معصومی به ما خبر داد که این دو اناء معاً طاهر نیست؛ یعنی یا یکی نجس است یا هر دو نجس است. برای من علم اجمالی پیدامی شود که: «یقیناً احدالانائین نجس است»، و با این «احدالانائین» به یک اناء مشخصی اشاره نمی کنم. این صورت دوم دو فرض دارد:

فرض اول: فقط یکی نجس است

فی علم الله، یکی پاک است و دیگری نجس است مثلاً یمین پاک است. اگر فقط یکی نجس باشد، وقتی که علم پیدامی کنم به نجاست احدالانائین، محکی آن، فرد متعین است، اناء یسار است.

فرض دوم: هر دو نجس است

هر دو اناء نجس است. همین که معصوم فرمود، برای من علم اجمالی پیدامی شود به نجاست احدالانائین، محکیِ این «احدالانائین» فرد مردد است.

در صورت دوم، چون علم به واقع نداریم، اشاره ی ذهنیه ی خاصی نداریم؛ چه در فرض اول و چه در فرض دوم، خود ما هم نمی دانیم: «محکی ما فرد معین است یا فرد مردد؟». مشارٌإلیه دارم، اشاره دارم، ولی خودم هم نمی دانم: «مشارٌإلیه کلامم چیست؟».

سؤال: چطور ممکن است محکی کلام خودمان را ندانیم؟

پاسخ: چون فرض مسأله برای خودم روشن نیست؛ اگر هردو نجس باشد دارم اشاره می کنم به فرد مردد، اگر یکی نجس باشد دارم اشاره می کنم به فرد متعین.

توضیحی راجع به «فرد» و «فرد مردد»

در همینجا یک توضیحی راجع به «فرد» و «فرد مردد» بدهم:

در «فرد» انطباق و تطبیق و فردیت، قهری است؛ دست ما نیست؛ مثلاً «الرجل» افرادی در خارج دارد که بر تک تک افرادش منطبق می شود و این انطباق و تطبیق، دست ما نیست. اما در «فرد مردد» خودش بر هیچ فردی منطبق نیست، لکن این قابلیت را دارد که ما تطبیقش بدهیم؛ مثلاً متکلم اگر گفت: «الرجل»، زید مصداقی است برای «الرجل». اگر گفت: «أکرم رجلاً» آیا این «رجلاً» زید فردش است؟ اگر فردش بود اکرامش واجب بود. اکرام یک فرد لا علی التعیین واجب است، آن فرد لا علی التعیین، نه زید است نه عمرو است نه هیچ کس دیگر، اما من می توانم بر این افراد منطبقش بکنم؛ همین که زید را اکرام کردم، می شود امتثال «أکرم رجلاً». پس لفظ «رجلاً» بر هیچ فردی منطبق نیست، ولی من می توانم بر هر فردی تطبیقش بدهم.

این، فرق بین «فرد مردد» با «فرد» است؛ که «فرد» بر یک مصداق منطبق است، ولی «فرد مردد» منطبق بر شخص خاصی نیست، اما قابلیت تطبیق بر هر فردی را دارد. لذا اگر گفت: «یک کیسه را به تو می فروشم به ده هزار تومان»، مبیع، هیچ کدام از این ده کیسه نیست، اما جناب بائع می تواند مبیع را بر یک کیسه تطبیق بدهد. وقتی تطبیق داد، همین کیسه را فروخته است. اصلاً «واقع»ی ندارد؛ حتی خود خدا هم نمی داند؛ چون واقعاً بر هیچ فردی منطبق نیست، نه این که منطبق است و ما نمی دانیم. از خصوصیات فرد مردد این است که تطبیقاتش ارادی است، قهری نیست.

نتیجه: فرد مردد یا نامعیَّن

اگر بخواهیم بین این سه صورت فاکتورگیری کنیم، می گوییم: محکی در متعلق علم اجمالی، یا فرد متعین نامعین است (در صورت اول و فرض اولِ صورت دوم)، یا فرد مردد است (در فرض دومِ صورت دوم).

نتیجه در حقیقت علم اجمالی

برگردیم به حقیقت علم اجمالی. در علم تفصیلی، محکی ما، فرد متعین و معیَّن است؛ علم دارم به «نجاست هذا». اما در علم اجمالی، از دو حال خارج نیست: محکی، یا متعیِّن نامعیَّن است، یا اصلاً فرد مردد است که همان صورت سوم (فرض دومِ صورت دوم) بود. تمام بحث ما در «علم اجمالی» و «قطع اجمالی» به همین برمی گردد؛ که این علمی که متعلَّقش فرد متعیِّن نامعیَّن یا فرد مردَّد است، آیا می تواند منجز تکلیف فعلی باشد؟ آیا قطع یا علم می تواند منجز تکلیف فعلی باشد در جایی که متعلق علم فرد مردد است؟ تمام بحث در این است که آیا علم اجمالی می تواند منجز تکلیف فعلی باشد درحالی که متعلَّق آن تکلیف فعلی متعین نامعین است؟ این، تمام بحث های ماست در تنجیز علم اجمالی به لحاظ «مخالفت احتمالی».

حالا که اختلاف ما با مشهور روشن شد، پس ما حرف آقاضیاء را فی الجمله پذیرفتیم؛ در صورت اول و صورت دوم (فرض اولِ صورت دوم) مثل آقاضیاء گفتیم که متعلَّق علم یعنی محکی، عبارت است از واقع و فرد متعیِّن نامعیَّن. اما در صورت سوم (فرض دومِ صورت دوم) مثل آخوند شدیم؛ که متعلق علم اجمالی «فرد مردد» است. اما برای «جامع» هیچ جایی نداریم. مختار ما به آقاضیاء نزدیک تر است؛ چون هم در دو صورت با ایشان موافقیم، و هم اکثر موارد علم اجمالی از همان صورت اول است. هذا تمام الکلام در حقیقت علم اجمالی.

بررسی منجِّزیت

برمی گردیم به اصل مطلب: آیا علم اجمالی منجِّز تکلیف فعلی هست در مرلحه ی مخالفت احتمالی یا منجِّز نیست؟

سازگاری مسلک مشهور با مسلک آقاضیاء

مسلک اول این بود که منجِّز است اما منجزیتش اقتضائی است نه علّی. این، نظریه ی رایج و مشهور است. معنای اقتضائی بودن این است که شارع مقدس می تواند در بعض الاطراف ترخیص در مخالفت بدهد.

این مسلک در تنجّز علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه که می گوید: «منجِّز است به نحو الاقتضاء»، از میان نظریه های مطرح در «حقیقت علم اجمالی» با نظریه ی آقاضیاء سازگار است؛ چون طبق این نظریه، علم اجمالی تعلق می گیرد به واقع و فرد متعین. چون معلوم بالاجمال «فرد متعیِّن» است، لذا منجِّزش می شود. چرا به نحو الاقتضاء است؟ چون نامعین است؛ همین نامعینی باعث می شود که اقتضائی بشود نه علّی. بنابراین از این حیث که متعلَّق علم اجمالی «فرد متعیّن» است پس علم اجمالی متعیّن است، و از این حیث که متعلَّق علم اجمالی «نامعیَّن» است پس منجِّزیتش به نحو اقتضائی است نه علّی؛ یعنی شارع می تواند از حیث نامعین بودنش ترخیص در مخالفت بدهد. ما هم همین نظر را قبول کردیم.

در صورت اول و دوم (فرد متعیِّن نامعیَّن) وجداناً منجِّز است

در صورت اول و دوم که متعلَّق علم اجمالی «فرد متعیّن نامعیَّن» بود، آیا علم اجمالی منجِّز است؟ در این که «آیا منجِّز است یا منجز نیست؟ و اگر منجِّز است، آیا به نحو اقتضائی است یا علّی؟»، هیچ برهانی نداریم، فقط وجدان ماست؛ در نظر عقل آیا چنین شخصی عقلاً مستحق عقوبت است یا نه؟

وجدان ما می گوید: کسی که با علم اجمالی مخالفت احتمالیه کند، مستحق عقوبت است.

سؤال: آیا این وجدان شما طبق همان مختار شماست که: «احتمال مخالفت، مصحِّح عقوبت است.»؟

پاسخ: «احتمال مخالفت» طبق مختار، مسلّماً منجِّز است. إنما الکلام در این است که: آیا این علم هم منجِّز است یا منجِّز نیست؟

در صورت سوم (فرد مردَّد) هم وجداناً منجِّز است

فرد مردد هم هیچ خصوصیتی ندارد، فقط تطبیقش به دست ماست. اگر من در مقام مخالفت با «علم اجمالی»ی که به «فرد مردد» تعلق گرفته، نجس واقعی را شرب کردم، در این صورت سؤال این است که (از ناحیه ای که منشأ استحقاق عقوبت همان علمی باشد که به فرد مردد تعلق گرفته) آیا عقلاً استحقاق عقوبت هست یا نیست؟ ما معتقدیم که از ناحیه ی آن علمی که به فرد مردد تعلق گرفته و قابلیت تطبیقش هم به دست من است، عقلاً ـ قبول دارم که استحقاق عقوبت هست؛ اگر احدالانائین را شرب کنم، مخالفت با تکلیفی کرده ام که آن تکلیف معلوم بود به نحو «فرد مردد».

علّی بودن یا اقتضائی بودن منجِّزیت

این منجزیت، علّی است یا اقتضائی؟ طبق مختار ما در «علم تفصیلی»، واضح است؛ وقتی در علم تفصیلی اقتضائی بودیم، به طریق اولی در علم اجمالی هم اقتضائی هستیم.

در آن چیزی که به علم تفصیلی یقین دارم نجس است، شارع در مخالفت تکلیف فعلی مقطوع به قطع تفصیلی، ترخیص بدهد، به طریق اولی در تکلیف فعلی مقطوع به قطع اجمالی می تواند ترخیص بدهد.

اما اگر کسی در «علم تفصیلی» علّی شد کما علیه المشهور، در «علم اجمالی» آیا علّی است یا اقتضائی؟ آیا شارع می تواند بگوید: «لا ـ بأس بشرب أحدهما»؟ یعنی این ترخیص آیا عقلاً ـ قبیح است یا عقلاً قبیح نیست؟ این هم وجدانی است، هیچ برهانی نداریم.

وجدان ما اینطور می گوید که اگر در علم تفصیلی علّی بودیم، در «علم اجمالی» تفصیل می دادیم؛ در فرد متعین نامعین (صورت اول و دوم) علّی می شدیم چون متعلق علم اجمالی متعیِّن است و در فرد مردد (صورت سوم) اقتضائی می شدیم.(۱) این هم بر اساس وجدان ماست، نه بر اساس برهان.

مسلک اول را ما قبول کردیم؛ گفتیم: «علم اجمالی، منجِّز است به نحو الاقتضاء.»، یک اشکالی آقای صدر کرده، إن شاءالله در جلسه ی بعد.

قطع (علم اجمالی/ مخالفت احتمالیه/ مسلک اول منجِّزیت) ۹۵/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/ مخالفت احتمالیه/ مسلک اول: منجِّزیت)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت سابعه (علم اجمالی) در مقام دوم (مخالفت احتمالیه) حقیقت علم اجمالی را جلسه ی گذشته گفتیم؛ که متعلَّق علم اجمالی، در دو صورت فرد متعیَّن نامعیَّن و در یک صورت فرد مردَّد است.

سپس گفتیم: برای اثبات این که: «علم اجمالی آیا منجِّز مخالفت احتمالیه هست یا نه؟»، برهان نداریم، عمده وجدان ماست. و گفتیم که وجدان ما این است که منجِّز است.

۱- (۱) – البته استاد فرمودند: «در علم تفصیلی اگر علّی بودیم، در فرد متعیَّن یعنی صورت اول علّی می شدیم، ولی در صورت دوم و سوم اقتضائی می شدیم.». شاید سبق لسان بوده.

این منجِّزیت، آیا به نحو علّی است و درنتیجه شارع هم نمی تواند ترخیص در مخالفت با بعض اطراف بدهد؟ یا اقتضائی است و شارع می تواند در بعض اطراف ترخیص در مخالفت بدهد؟ گفتیم: برای پاسخ به این سؤال هم برهانی نداریم، عمده همان وجدان ماست.

طبق مختار ما که منجِّزیت علم تفصیلی را اقتضائی می دانستیم و می گفتیم: شارع می تواند از عمل به قطع تفصیلی ردع کند، به طریق اولی منجِّزیت علم اجمالی را هم اقتضائی می دانیم و شارع می تواند در بعض اطراف ترخیص در مخالفت بدهد.

ولی اگر در علم تفصیلی علّی می شدیم، در اینجا (علم اجمالی) تفصیل می دادیم؛ در صورت اول و دوم که فرد متعیِّن است قائل به علّی بودن منجِّزیت علم اجمالی می شدیم، و در صورت سوم که فرد مردد است قائل به اقتضائی بودن می شدیم.

گفتیم که به این مسلک «اقتضاء» مرحوم آقای صدر یک اشکالی کرده، که بحث امروز ماست.

در «منجِّزیت علم اجمالی» سه مسلک را گفتیم: منجِّزیت مستقیم، منجِّزیت با واسطه ی تعارض و تساقط اصول مؤمِّنه در طرفین، و تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه. و گفتیم که: مسلک اول این بود که منجّیزیت علم اجمالی، اقتضائی است. این مسلک اول، مختار مرحوم آخوند است و ما هم تابع این مسلک شدیم. چرا منجِّز است؟ چون محکی، فرد متعین یا فرد مرددی است که قابل تطبیق بر هر دو است. اگر فرد متعین باشد یا فرد مرددِ قابل تطبیق بر هر دو، چنین تکلیفی عقلاً ـ منجَّز است. اما چرا اقتضائی شدیم؟ چون منجزیت قطع و علم را حتی در قطع تفصیلی اقتضائی می دانستیم؛ گفتیم: چون این، در دایره ی حق مولاست؛ مولا می تواند به من ترخیص بدهد که با تکلیفش مخالفت کنم.

ص: ۴۵۰

سؤال: ترخیص در مخالفت با قطع تفصیلی آیا فقط قابل تحقق است یا در شریعت مثال هم دارد؟

پاسخ: در شریعت، ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی را شارع در مواردی داده؛ مثلًا اگر وسواسی قطع پیداکرد که الآن این شیء نجس است، شارع به او ترخیص داده و گفته که می توانی: «با این تکلیف فعلی مقطوع، مخالفت کنی.». و اگر هم قطعش مصیب باشد، واقعاً حرام فعلی را مرتکب شده، اما حرام فعلی ای را مرتکب شده که بر او منجّز نیست. پس در فقه موارد نادری را داریم که شارع ترخیص داده در مخالفت با تکلیف فعلی مقطوع.

سؤال: مشهور که قائل به منجزیت علّی هستند، چطور جواب می دهند؟

پاسخ: احتمالاً یقین وسواسی را قطع موضوعی می دانند.

پس ما هم تابع مسلک اول شدیم و گفتیم که منجزیتش اقتضائی است نه علّی.

مناقشه ی شهیدصدر به مسلک اول (منجزیت)

بحث امروز ما، اشکال مرحوم آقای صدر است بر مسلک اول. ایشان فرموده است: این مسلک، در صورتی درست است که بگوییم: «متعلَّق علم اجمالی، فرد است نه جامع.»؛ چون تکلیف، به مقداری منجَّز می شود که علم به آن تعلق بگیرد. اگر تکلیف به «جامع» تعلق گرفته باشد، به شرطی مستحق عقوبت هستم که با جامع مخالفت کرده باشم. و تنها به شرطی با جامع مخالفت کرده ام که مخالفت قطعیه کرده باشم و هر دو طرف را مرتکب شده باشم. اما اگر یکی را شرب کردم و دقیقاً همان هم نجس بود و دیگری را ترک کردم، در این صورت از جامع و «أحدهما» اجتناب کرده ام. این علم اجمالی، فقط در حد خودش منجِّز است؛ که تعلق گرفته به جامع. بنابراین اگر متعلَّق علم اجمالی «جامع» باشد کما این که منِ شهیدصدر به آن قائل هستم، علم اجمالی نسبت به «مخالفت احتمالیه» منجِّز نخواهدبود. لذا مسلک اول (منجِّزیت) را قبول نکرده اند.

بر مسلک مرحوم آقای صدر دو اشکال وارد است؛ یک اشکال مبنایی و بنایی.

اشکال مبناییِ مناقشه ی شهیدصدر: مفهوم «أحدهما» کلی است

ما وقتی می گوییم: «ذلک الرجل» و نمی دانیم: «آن رجل کیست؟»، اختلافی نیست که مفهوم «ذاک الرجل» جزئی است. صحبت در این است که: وقتی علم اجمالی دارم به «احدهما»، در صورت اول (که اشاره ی ذهنیه به فرد متعین دارم) و صورت دوم (که اشاره ی ذهنیه دارم به صورت دوم اما خودم نمی دانم)، آیا واقعاً مفهوم «أحدهما» مثل «ذاک الرجل» جزئی است؟ یا یک مفهوم کلی مثل «رجلاً» در «أکرم رجلاً» است؟ ما قائلیم که: «مفهوم «أحدهما» در صورت اول و دوم، جزئی است.»، وقتی این مفهوم جزئی باشد، متعلَّق علم اجمالی «جامع» نخواهدبود. هیچ برهانی هم نداریم، حاکم فقط وجدان ماست.

تمام سؤال این است که: «احدهما» وزان «ذاک الرجل» است تا جزئی بشود اگرچه نمی دانم مصداقش کیست؟ یا وزان «رجلاً» است تا کلی بشود؟ آقای صدر قائل است که کلی است، ما قائلیم که جزئی است.

سؤال: این وجدان آیا واقع ندارد؟

پاسخ: بعضی وجدان ها واقع دارد و بعضی وجدان ها واقع ندارد.

«رجلاً»، هم در «رأیتُ رجلاً» و هم در «أکرم رجلاً» مفهوم کلی است، فرق شان در این است که محکی در «رأیتُ رجلا» فرد معین است ولی در «أکرم رجلاً» فرد مردد است.

اشکال بنایی

اولاً علم «محکی» را بر ما منجَّز می کند

سلّمنا که مفهوم «أحدهما» کلی است. در باب تنجیز علم یا قطع، معیار، مفهوم است یا محکی؟ به عبارت دیگر: علم آیا «مفهوم» را بر ما منجَّز می کند یا «محکی» را؟ به نظر ما اینها چون متعلق علم را «جامع» می گرفته اند، گمان می کرده اند که علم آن جامع و کلی را بر ما منجز می کند. درحالی که آن که مهم است، محکی است؛ علم، «محکی» را بر ما منجَّز می کند.

ص: ۴۵۲

ثانیاً اگر محکی فرد متعین یا فرد مردد باشد، جامع منجَّز نیست

اگر متعلق علم «محکی» است، وقتی من علم دارم به «نجاست أحدهما»، سؤال این است که محکی احدهما چیست؟ محکی «أحدهما» اگر فرد متعین است کما این که در صورت اول و دوم چنین است، تکلیف منجَّز است. اگر فرد مردد است کما این که صورت سوم چنین است، پس هر دو فرد بر ما منجَّز می شود؛ چون فرد مردد قابلیت انطباق بر هر دو فرد را دارد، و در نزد عقل همین «قابلیت تطبیق» کافی است برای تنجّز آن تکلیف فعلی که فردد مردد بر آن قابل تطبیق است. پس متعلق علم «محکی» است، باید برویم سراغ «محکی»؛ محکی اگر «جامع» باشد، قبول داریم که جامع منجَّز است. اما محکی اگر فرد متعین یا فرد مردد باشد، خود آن تکلیف فعلی منجَّز می شود نه جامع.

مثال دیگر: وقتی یک کیسه از ده کیسه را به زید می فروشم، هر ده کیسه ملک خودم است، اما نمی توانم هر ده کلیسه را بخورم؟ باید یکی را به زید بدهم.

نتیجه: دو منجِّز برای علم اجمالی داریم

پس مسلک ما همان مسلک اول است؛ که علم اجمالی، حتی در مرحله ی «مخالفت احتمالی» منجِّز است نسبت به تکلیف فعلی.

بنابراین روی مختارِ ما وقتی که علم اجمالی داریم به نجاست احدهما و درواقع اناء یسار نجس است، تکلیف فعلی در اناء یسار منجَّز به دو منجِّز است: «علم اجمالی» (یا به تعبیر دیگر «احتمال اجمالی»)، و «احتمال تفصیلی»؛ چون من احتمال نجاست این مایع را می دهم، کما این که احتمال نجاست دیگر را هم می دهم. و شرب اناء یمین، تجرّی است.

هذا تمام الکلام در مسلک اول.

مسلک دوم: منجِّزیتِ باواسطه

باقی می ماند دو مسلک، به مسلک مرحوم میرزا اشاره کنم، نقدش برای جلسه ی آینده. مدرسه ی میرزا قائلند که علم اجمالی، منجِّز تکلیف در «مخالفت احتمالی» نیست؛ یعنی اگر اناء یسار را شرب کردم و همان هم نجس بود، این علم اجمالی، تکلیف فعلی را منجَّز نکرده است. تکلیف، منجَّز هست، ولی منجِّزش علم نیست.

این جلسه اجمالاً ـ بگویم؛ اینها گفتند: مخالفت، دو قسم است: مخالفت قطعی، و احتمالی. علم اجمالی به لحاظ «مخالفت قطعیه» منجِّز تکلیف هست، و این منجزیتش هم علّی است و حتی شارع هم نمی تواند در هر دو طرف ترخیص بدهد. حالا که شارع نمی تواند در دو طرف ترخیص بدهد، اصول مؤمِّنه در دو طرف تعارض می کند؛ چون ترخیص در مخالفت قطعیه عقلاً محال است؛ چون علم منجِّز مخالفت قطعیه است به نحو علّی.

وقتی این اصول تعارض می کند، در اناء یسار فقط احتمال تکلیف فعلی می دهم، آیا مؤمِّنی از ناحیه ی شارع دارم؟ خیر؛ چون به خاطر تعارض ساقط شده است. پس به خاطر احتمال تکلیف فعلی و عدم مؤمِّن، تکلیف منجَّز می شود؛ عقل می گوید: دفع ضرر محتمل واجب است. این، ماحصل کلام مدرسه ی مرحوم میرزا.

کلام مدرسه ی میرزا را نمی شود خوب تقریب کرد؛ چون در درون خودش تناقض دارد.

قطع (علم اجمالی / مخالفت احتمالیه/ مسلک دوم و مناقشات آن) ۹۵/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی / مخالفت احتمالیه/ مسلک دوم و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

در منجِّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه، مسلک اول (منجزیت) که مختار ما هم بود را توضیح دادیم، مسلک دوم بحث امروز ماست.

ص: ۴۵۴

مرحوم میرزا قائل است که خود علم اجمالی منجِّز نیست، بلکه در اثر تعارض و تساقط اصول عملیه، تکلیف فعلی منجَّز می شود. آن تعارض و تساقط است که منتهی می شود به تنجز تکلیف فعلی. این، مختار مدرسه ی مرحوم میرزای نائینی است. پس خود علم اجمالی منجِّز نیست.

مسلک دوم: منجِّزیتِ باواسطه

توضیح مسلک دوم

مرحوم میرزا در این بحثش دو دعوا دارد: دعوای اولش این است که علم اجمالی، منجِّز نیست، دعوای دومش این است که آن چیزی که باعث می شود تکلیف فعلی منجَّز بشود، تساقط و تعارض اصول عملیه در اطراف است. این دو دعوا را باید جداگانه بررسی کنیم.

مدعای اول: علم منجِّز نیست

فرض کنید من علم دارم به «نجاست احدالانائین»، و فی علم الله اناء یسار نجس است. پس علم من، به «نجاست احدهما» تعلق گرفته، نه به نجاست اناء یسار. «احدهما» یک عنوان جامعی است بین اناء یمین و اناء یسار، با این «جامع» نمی توانم مخالفت کنم (به این که هر دو اناء را شرب کنم)؛ چون جامع برای من معلوم است؛ یعنی تکلیف در حد «مخالفت قطعیه» منجَّز است. پس اگر فقط اناء یسار را شرب کنم، مستحق عقوبت نیستم؛ چون با جامع مخالفت نکرده ام. پس علم چون منجِّز نیست؛ فقط در مقدار «جامع» تکلیف را بر من منجَّز کرده است. پس برای این که شرب «جامع» و «أحدهما» را ترک کنم، کافی است که شرب یکی را ترک کنم.

مدعای دوم: تنجّز تکلیف به برکت تعارض و تساقط اصول

دعوای دوم مرحوم میرزا این است که: تکلیف فعلی در اناء یسار به برکت «تساقط» و «تعارض» منجز می شود؛ علم اجمالی دارم به نجاست احدالانائین، قاعده ی طهارت در هر دو طرف جاری نمی شود؛ چون ترخیص در مخالفت قطعیه است، و ترخیص در مخالفت قطعیه عقلاً ـ ممکن نیست؛ چون در مدرسه ی میرزا ترخیص در معصیت است. وقتی اصول جاری نشد، احتمال می دهم که شرب اناء یسار بر من حرام باشد، مؤمِّن و معذِّری هم ندارم، پس از باب «دفع ضرر محتمل» عقلاً بر من واجب است که احتیاط کنم. پس در ارتکاب فقط یک طرف، احتمال حرمت می دهم و معذِّری هم ندارم (چون قاعده ی «طهارت» تعارض و تساقط کرد)، پس دفع ضرر محتمل عقلاً واجب است.

این، ماحصل فرمایش مرحوم میرزای نائینی در این مسأله بود. علم، در تنجیز این تکلیف، نقشی بازی نکرد، فقط منشأ تساقط اصل مؤمِّن شد.

مناقشه در این مسلک

با هیچ یک از دو دعوای ایشان موافق نیستیم.

دعوای اول

فرمودند علم اجمالی به «جامع» تعلق گرفته و جامع را منجَّز کرده.

مناقشه ی اول: در اغلب موارد، متعلَّق علم اجمالی «جامع» نیست

اولاًـ مفهوم «جامع» کلی است، درحالی که در اغلب موارد، علم اجمالی به «مفهوم جزئی» تعلق می گیرد؛ یعنی وقتی علم دارم به نجاست احدهما، مفهوم احدهما جزئی است؛ مثل مفهوم «ذاک الرجل» است، نه مثل مفهوم «رجلًا» در «رأیتُ رجلًا». البته در بعضی موارد که متعلق علم اجمالی «فرد مردد» است، متعلق علم اجمالی «جامع» است و این مناقشه ی ما آنجا نمی آید.

اشکال: شما جامع را نپذیرفتید و قائل شدید به این که متعلَّق علم اجمالی، یا فرد نامعین است یا فرد مردد است.

پاسخ: هر کلی ای جامع است.

مناقشه ی دوم: معیار «محکی» است

ثانیاً معیار هیچ وقت «مفهوم» نیست، معیار «محکی» است، و «محکی» در علم اجمالی دائماً یا فرد مردد است یا فرد متعین است، و هر کدام که باشد، «فرد متعین» را منجَّز می کند نه «جامع» را.

توضیح این که:

اگر محکی ما «فرد متعیِّن» باشد یعنی من با این «مفهوم کلی» اشاره ی ذهنیه دارم به یک فرد متعین، روشن است که تکلیف بر ما منجَّز می شود. آن که تنجّزپذیر است، مفهوم نیست؛ «تنجّز» وصف «واقع» و «محکی» است که اناء یسار است.

متعلَّق علم اجمالی آن جایی «فرد مردد» بود که هر دو طرف نجس است و ضمناً اشاره ی ذهنی به فرد متعین هم ندارم. فرد مردد، یک خصوصیتی دارد که قابل تطبیق بر همه ی اطراف هست. این قابلیت تطبیق، در نظر عقل، تنجزآور است. این، امر برهانی نیست، وجدان ماست؛ وقتی قابل تطبیق بر هر دو اناء یسار و یمین هست، این قابلیت تطبیق موجب می شود که تکلیف در هر دو طرف منجَّز بشود. این، در صورتی است که محکی ما «فرد مردد» باشد.

دعوای دوم

دعوای دوم این بود که این علم اجمالی، اصل مؤمِّن را در طرفین به تعارض می کشاند. پس احتمال تکلیف می دهیم، اصل مؤمِّن هم نداریم، پس تکلیف منجَّز است. بر این بیان، دو اشکال وارد است که درواقع این دو اشکال، دو روی یک سکه است:

مناقشه ی اول: طبق مبنای شما منجِّزی برای تکلیف نداریم

اشکال اول این است که این فرمایش شما که می گویید: «احتمال تکلیف می دهیم و مؤمِّن شرعی هم نداریم»، با مبنای شما که قائل به «برائت عقلیه» هستید، سازگار نیست؛ چون در نظر اینها تنها منجِّز «علم» است، «احتمال» منجِّز نیست. این دعوا، با مبنای کسانی می سازد که منکر برائت عقلیه هستند، نه مدرسه ی میرزا که قاعده ی «برائت عقلیه» و قاعده ی «قبح عقاب بلابیان و بلاعلم» را قبول دارند.

اشکال: آیا با وجوب دفع ضرر محتمل، برائت عقلیه جاری می شود؟

پاسخ: طبق قائلین به «برائت عقلیه» ازجمله مدرسه ی میرزا، «برائت عقلیه» وارد است بر «وجوب دفع ضرر محتمل». جور درنمی آید؛ من اگر علم به تکلیف نداشته باشم، آن تکلیف منجز نمی شود.

مناقشه ی دوم: برائت عقلیه جاری است

اشکال دوم که درواقع روی دوم سکه است، این است که شما «برائت شرعیه» را به تعارض و تساقط کشاندید، ولی «برائت عقلیه» مشکلی ندارد و می توانیم به آن تمسک کنیم.

«تعارض» فقط مربوط به مقام «اثبات» است؛ دو دلیل یا یک دلیل به لحاظ دو فرد تعارض می کنند. برائت شرعیه (یعنی دلیل) یک مقام ثبوت دارد، یک مقام اثبات دارد. در برائت عقلیه مقام اثبات نداریم، فقط مقام ثبوت است. من علم به «تکلیف در جامع» دارم، اما نسبت به خصوص این فرد علم ندارم، برائت عقلیه را از خصوص این فرد جاری می کنم، و برائت عقلیه را از خصوص فرد دیگر هم جاری می کنم؛ پس اگر این فرد را بخصوصه مرتکب بشوم (یعنی دیگری را ترک کنم)، عقوبت ندارم. به عبارت دیگر، در زائد بر «جامع» علم به تکلیف ندارم، برائت عقلیه را جاری می کنم. پس احتمال تکلیف را به قاعده ی برائت عقلیه دفع می کنم به این نحو که برائت را در خصوص یک اناء جاری می کنم. لذا ما قائل هستیم که هر کسی که قائل به «برائت عقلیه» است و قائل است که علم اجمالی تکلیف را منجَّز می کند در حد جامع، برائت عقلیه را در خصوص جمیع اطراف دارد، فقط نباید به حد مخالفت قطعیه برسد؛ یعنی کافی است فقط یک طرف را مرتکب نشود؛ اگر ده اناء دارد و نُه اناء را مرتکب بشود و یک اناء را ترک کند، در همه ی آن نه طرف برائت عقلیه جاری می شود.

برائت شرعیه را به تعارض انداخته اند، اشکال بر مدرسه ی میرزا این است که: از برائت عقلیه چرا استفاده نمی کنید؟! لذا ما قائل شدیم که اگر کسی به برائت علیه قائل بشود اولاً، و قائل باشد که علم اجمالی به جامع تعلق گرفته ثانیاً، باید قائل باشد که مخالفت احتمالیه محذوری ندارد. ما اگر قائلیم که علم اجمالی منجز است، به این خاطر است که قائلیم به جامع تعلق نمی گیرد، به فرد مردد یا متعین است، لذا قائل شدیم که علم اجمالی تکلیف فعلی را نسبت به مخالفت احتمالیه هم منجَّز می کند.

این اشکال، روی مسلک آقاضیاء و آخوند (یعنی فرد مردد) نمی آید؛ همه ی کسانی که قائلند علم اجمالی به جامع تعلق می گیرد و برائت عقلیه را منکرند، باید قائل باشند که موافقت احتمالیه کافی است؛ کافی است یکی را اجتناب کند، مابقی را می تواند مرتکب بشود.

اشکال: برائت شرعیه چرا اینطور نباشد که در خصوص یک طرف جاری بشود؟

پاسخ: برائت شرعیه انحلالی است؛ جامع ندارد، نسبت به فعل است، مقام «اثبات» است.

اشکال: پس ارتکاب شبهه ی محصوره اشکالی ندارد.

پاسخ: لذا مثل مرحوم آقای صدر در شبهات حکمیه قائل است که: علم اجمالی منجِّز نیست. در شبهه ی موضوعیه اشکال دیگری داشته.

سؤال: مرادتان از این که می فرمایید: «برائت عقلیه، فقط در مقام ثبوت است.»، چیست؟

پاسخ: در مقام «ثبوت» تعارضی نیست؛ برای شارع حکیم در مقام جعلش تعارض به وجود نمی آید. اما در مقام «اثبات» که با «دلیل» مواجهیم، ممکن است دو دلیل با هم تعارض کنند. در دلیل عقلی، مقام اثبات و دلیل نیست که تعارض معنی بدهد.

لذا کسانی مثل مدرسه ی میرزا باید بگویند: مخالفت احتمالیه، محذوری ندارد؛ چون تکلیف به خاطر جریان برائت شرعیه، منجِّز نیست. پس نمی شود مسلک میرزا را حتی با قطع نظر از اشکال مبنایی پذیرفت. مرحوم آقای صدر هم از اول با این مسلک مخالف بوده است.

ص: ۴۵۸

سؤال: ارتکاب یک طرف، آیا ترجیح بلامرجِّح نیست؟

پاسخ: عقل فقط می گوید: «با جامع مخالفت نکن»، من هم هر کاری که بکنم، با جامع مخالفت نکرده ام.

تقریب حاج آقا حسین مهدوی

برای این که «اشکال و جواب»ها لازم نیاید، باید به سه نکته توجه کنیم:

نکته ی اول: تعارض وقتی رخ می دهد که بین دو دلیل باشد، یا بین دو فرد یک دلیل.

نکته ی دوم: ادله ی شرعی فقط افراد حقیقی را دربرمی گیرد، نه افراد انتزاعی را.

نکته ی سوم: برائت عقلیه، ناظر به ثبوت است و دلیل اثباتی ندارد.

از کنار هم قراردادن اینها به این نتیجه می رسیم که ادله ی برائت شرعیه، در اطراف تساقط می کنند، اما برائت عقلیه در اطراف شامل می شود. برائت شرعیه شامل فرد زائد بر جامع نمی شود. برائت عقلیه، در زائد بر جامع جاری می شود؛ زائد بر جامع، این فرد بخصوصه است. به عبارت دیگر: از یک فرد بخصوصه برائت عقلیه جاری می شود، اما طبق نکته ی دوم از یک فرد بخصوصه برائت شرعیه جاری نمی شود؛ چون «این فرد بلا ـ ضمّ فرد دیگر (یعنی یکی را مرتکب بشوم و دیگری را ترک کنم)» یک فرد انتزاعی است.

مسلک سوم: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

مسلک اول این بود که علم اجمالی، نسبت به «مخالفت احتمالیه» منجِّز است. مسلک دوم این بود که: منجِّز نیست، تنجّز از ناحیه ی غیر علم است. مسلک سوم، مسلک مرحوم آقای صدر است.

تقریب مسلک سوم

مرحوم آقای صدر قائل است که علم اجمالی در شبهات حکمیه لایکون منجِّزاً، و همین علم یکون منجّیزا در موارد مخالفت احتمالیه در شبهات موضوعیه. پس مرحوم آقای صدر دو ادعا دارد: ادعای عدم تنجیز در شبهات حکمیه، و ادعای تنجیز در شبهات موضوعیه.

دعوای اول: عدم تنجّز در شبهات حکمیه

ابتداءً دعوای ایشان را رسیدگی کنیم. مثال: علم اجمالی داریم در روز جمعه، یا نمازجمعه بر ما واجب است، یا نمازظهر بر ما واجب است. شما از یک راه سه فرسخی به سفر رفته اید و از یک راه پنج فرسخی برگشته اید، نمازشما در این سفر شکسته است یا تمام است؟ اختلافی است. شما علم اجمالی دارید که وظیفه ی شما در این سفر، یا شکسته است یا تمام.

مرحوم صدر فرموده: در شبهات حکمیه، علم اجمالی منجِّز نیست؛ یعنی تکلیف فعلی در حد مخالفت احتمالی منجز نیست. لذا در مثال «نمازجمعه» یک نمازبخوانیم (ظهر یا جمعه)، کافی است. اگر درواقع اشتباه کرده باشید، مستحق عقوبت نیستید؛ چون علم اجمالی نمی تواند این تکلیف را منجَّز کند.

این بحث مان فقط در «علم» است، نه این که آقای صدر قائل است که می توانیم به این نماز اکتفاکنیم؛ چون آقای صدر «احتمال» را منجِّز می داند؛ اگر این «علم» نتواند تکلیف را منجَّز کند، آن «احتمال» منجَّزش می کند، این از محل بحث ما خارج است، الآن محل بحث ما فقط همین «علم» است.

این علم چرا منجَّز نیست؟ چون علم به «جامع» تعلق می گیرد، و تکلیف فقط به مقداری منجز می شود که تحت «علم» برود. در مانحن فیه علم دارم به وجوب احدالصلاتین، باید «جامع» را مراعات کنم؛ یعنی نباید هر دو نماز را ترک کنم. اگر فی علم الله نماز جمعه واجب باشد، من به وجوبش علم ندارم، جامع را باید مراعا کنم؛ یعنی بایدی یک از دو نماز را بخوانم. وقتی که من نمازظهر می خوانم، درست است که با تکلیف فعلی مخالفت کرده ام، ولی با تکلیف فعلی غیرمعلوم مخالفت کرده ام؛ معلوم من «جامع» است و من هم با جامع مخالفت نکرده ام. با آن تکلیفی که علم داشته ام مخالفت نکرده ام؛ علم داشته ام به وجوب احدهما، و با آن مخالفت نکرده ام؛ چون یک طرف را اتیان کرده ام. درنتیجه علم اجمالی، در شبهات حکمیه، در جایی که «جامع» را مخالفت نمی کنم، منجِّز نیست.

إن شاءالله در جلسه ی بعد بریم سراغ دعوای دوم ایشان، و بعد واردبشویم در نقد هر دو دعوا.

قطع (علم اجمالی/ مخالفت احتمالیه/ مسلک سوم و مناقشات آن) ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (علم اجمالی/ مخالفت احتمالیه/ مسلک سوم و مناقشات آن)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت در این بود که: آیا علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه منجِّز است یا منجز نیست؟ گفتیم: در پاسخ به این سؤال سه مسلک داریم؛ مسلک اول، نظریه ی مرحوم آخوند و آقاضیاء بود، ما هم از آن تبعیت کردیم؛ که علم اجمالی منجِّز است مطلقاً. مسلک دوم عدم تنجیز است مطلقاً، که مسلک مدرسه ی میرزاست؛ اینها قائلند که علم اجمالی، منجِّز تکلیف فعلی در موارد مخالفت احتمالی نیست. البته تکلیفْ منجَّز است، ولی نه به علم، بلکه به تعارض اصول و سپس احتیاط عقلی. مسلک سوم مسلک مرحوم آقای صدر است؛ فرموده است که علم اجمالی در شبهات حکمیه منجِّز نیست اما در شبهات موضوعیه منجِّز است، پس ایشان دو دعوا دارد. دعوای اولش (عدم منجِّزیت در شبهات حکمیه) را دیروز توضیح دادیم و گفتیم که علم اجمالی منجِّز تکلیف نیست؛ چون دائرمدار علم است نه واقع؛ در مثال نمازجمعه و نمازظهر، واقعْ وجوب نمازجمعه است ولی واصلْ وجوب احداهماست، نه وجوب نمازجمعه. من هم «احداهما» را اتیان کرده ام و نمازظهر خوانده ام و وجوب نمازجمعه را مخالفت کرده ام، اما چون به من واصل نشده بوده، مستحق عقوبت نیستم. پس علم اجمالی منجِّز نیست، اگرچه وجوب نمازجمعه منجَّز است به «احتمال».

دعوای دوم: عدم منجِّزیت در شبهات حکمیه

دعوای دوم ایشان منجِّزیت علم اجمالی در شبهات موضوعیه بود. مثلاًـ شارع فرموده: «أکرم العالم» و ما دو نفر داریم: زید و عمرو، و می دانم: «یکی از این دو، عالم است و دیگری جاهل است.»، اما نمی دانم: «کدام شان عالم نیست؟»، پس علم اجمالی دارم که یا اکرام زید بر من واجب است یا اکرام عمرو بر من واجب است. در اینجا مرحوم صدر فرموده که باید احتیاط کنم و هر دو را اکرام کنم؛ به خاطر قاعده ی «اشتغال»؛ وقتی که می دانم: «اکرام عالم، بر من واجب است.»، معنایش این است که بر من واجب است اکرام ذاتی که آن ذات باید عالم باشد. اگر فقط یک نفرشان را اکرام کنم، اطمینان به فراغ ذمه ندارم، پس باید هر دو را اکرام کنم.

ص: ۴۶۱

اشکال: چرا همین حرف که اطمینان به فراغت ذمه ندارم، در شبهات حکمیه جاری نمی شود؟

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: در شبهات موضوعیه شهیدصدر تکلیف را مرکب کرده؛ که باید ذاتی را اکرام کنیم که عالم باشد، اثرش این می شود که وقتی یک نفر را اکرام کنیم، یقین به اکرام ذاتی داریم، ولی نمی دانیم که: «آیا عالم بوده یا نه؟».

ولی این حرف در شبهات حکمیه جاری نمی شود؛ چون متعلَّق تکلیف در آن جا «احدی الصلاتین» است و یک نماز را هم که بخوانم، یقین دارم احدی الصلاتین را اتیان کرده ام. پس در شبهات موضوعیه، تکلیف مرکب از دو جزء است، و به هر دو جزئش هم علم دارم: علم دارم که باید ذاتی که عالم باشد را اکرام کنم. ولی در شبهات حکمیه، حتی اگر تکلیف را مرکب کنیم، علم به هر دو جزئش نداریم؛ نمی دانم: «آیا صلاتی واجب است که وصف ظهربودن را دارد؟ یا صلاتی واجب است که وصف جمعه بودن را دارد؟». پس در شبهات موضوعیه فقط علم دارم که جزء اولِ تکلیف را اتیان کرده ام، و چون علم ندارم که جزء دومش را هم اتیان کرده ام، بنابراین باید فرد دیگر را هم اکرام کنم. ولی در شبهات حکمیه فقط به یک جزء تکلیف علم دارم و به جزء دومش که: «آیا ظهر است یا جمعه؟» علم ندارم؛ بنابراین در شبهات حکمیه وقتی فقط یک فرد را اتیان کنم، آن مقداری از تکلیف که به آن یقین دارم (صلات بودن) را اتیان کرده ام، و آن مقداری از تکلیف را که یقین به اتیانش ندارم، یقین به تکلیف بودنش ندارم، لذا قاعده ی فراغ جاری نمی شود.

مناقشه

ابتدا دعوای ایشان در شبهه ی حکمیه را بررسی کنیم:

ص: ۴۶۲

دعوای اول: شبهه ی حکمیه

در شبهه ی حکمیه فرمودند: «می دانم: یا نمازجمعه بر من واجب است یا نمازظهر» و چون فقط به مقدار «جامع» علم دارم، بنابراین اگر فقط در حد «جامع» امتثال کنم کافی است، ولو با واقع مخالفت کرده باشم.

فرمایش مرحوم آقای صدر را در شبهات حکمیه قبول داریم؛ یعنی اشکال بنایی بر ایشان نداریم. اشکال مان فقط اشکال مبنایی است؛ که «احدهما» در صورت اول و دوم، مفهوم کلی و «جامع» نیست، بلکه مفهوم جزئی است مثل «ذاک الرجل» است. و در صورت سوم هم حتی اگر قبول کنیم که مفهوم مان کلی است، معیار، «محکی» است، نه «مفهوم». و محکی دائماً یا «فرد متعین» است یا «فرد مردد» است، و فرد متعین منجَّز است و در فرد مردد هم هر دو فردش منجز است. این، یک اشکال مبنایی است. اما با قطع نظر از مبنا با ایشان موافقیم؛ که اولاً اگر علم اجمالی به «جامع» تعلق بگیرد، و ثانیاً معیار در تنجّز «جامع» باشد نه «محکی»، علم منجِّز نیست.

دعوای دوم: شبهات موضوعیه

بیان ایشان یک مقدار ابهام دارد؛ شبهه ی موضوعیه را به دو نحو می توانیم فرض کنیم:

احتمال اول: تکلیفْ انحلالی است

تارتاً فرض می کنیم تکلیف داریم به اکرام هر عالمی، تکلیفْ انحلالی است. گفته: «أکرم العالم»، و می دانم که: «یا زید عالم است یا عمرو» است. پس علم اجمالی داریم به وجوب اکرام احدهما، ولی فقط جامع برای من معلوم است، و فقط یک نفر را باید اکرام کنم.

اولاًـ معیار در «علم اجمالی» دائماً «تکلیف فعلی» است؛ این که «من علم دارم به اکرام ذاتی که آن ذات باید عالم باشد.»، این اصلاً در علم اجمالی به درد نمی خورد؛ علم اجمالی دائماً باید به تکلیف فعلی تعلق بگیرد. پس وقتی که شارع بر من اکرامی که انحلالی است را واجب کرده است و من علم اجمالی دارم به وجوب اکرام احدهما، در مرحله ی «امتثال» فقط «جامع» را باید اتیان کنم؛ یعنی یا زید را اکرام کنم یا عمرو را اکرام کنم. پس اگر مقصود آقای صدر این صورت است، معلوم ست که علم اجمالیِ من نسبت به مجعول و تکلیف فعلی، علم به وجوب احدهما است. این، اولاً.

تقریر حاج آقا حسین مهدوی: آن که موصوف به تنجّز می شود، تکلیف فعلی و جزئی و مجعول است. این که یک تکلیف کلی معلوم درست کنیم، مشکل ما را حل نمی کند و باعث نمی شود که جزئی منجَّز بشود. پس اصلاً منجِّزی نیست که برویم سراغ قاعده ی «اشتغال». پس آن که به آن علم داریم، تکلیف کلی است. و آن که منجَّز می شود و قاعده ی «اشتغال» درباره ی آن جاری می شود، تکلیف جزئی است. مثل این است که علم داریم به این که اکرام عالم واجب است و در عالم بودن زید و عمرو شک دارم و می دانم که یکی شان عالم است، آیا اکرام زید بر من واجب است؟ نه، آیا اکرام عمرو بر من واجب است؟ نه؛ فقط آن تکلیف کلی بر من منجَّز است.

و ثانیاً اگر هم این بیان ایشان درست باشد که علم به وجوب اکرام ذاتی دارم که آن ذات باید عالم باشد و قاعده ی «اشتغال» هم می گوید: «باید احتیاط کنی»، این منجِّزیت، «منجِّزیت علم اجمالی» نیست، منجِّزیت قاعده ی «اشتغال» است. درحالی که تمام بحث ما در «منجزیت علم اجمالی» است.

این، در صورتی است که مراد آقای صدر «أکرم العالم» باشد. ولی خیلی بعید است که آقای صدر این حرف را زده باشند.

احتمال دوم: تکلیفْ بدلی است

احتمال دوم، بسیار قوی است؛ به احتمال بسیار زیاد، مراد آقای صدر همین احتمال دوم بوده است؛ که مرادشان «أکرم العالم» نیست، بلکه «أکرم عالماً» است. اگر شارع فرموده: «أکرم عالماً» و می دانم یکی از دو نفر زید و عمرو عالم است و دیگری جاهل است. در مقام «امتثال» آیا می توانم فقط به اکرام زید یا فقط به اکرام عمرو اکتفاکنم؟

ص: ۴۶۴

معلوم است که نمی توانم اکتفاکنم؛ باید هر دو را اکرام کنم، اما این از بحث «علم اجمالی» بیرون است؛ چون علم اجمالی ندارم که: «یا اکرام زید واجب است یا اکرام عمرو واجب است»؛ چون همانطور که قبلاً هم گفتیم، «أکرم عالماً» نه زید مصداقش است نه عمرو مصداقش است، «عالماً» اشاره به «فرد مردد» است، لکن در مقام «امتثال» می توانیم فرد مردد را بر هر کدام تطبیق بدهیم. اینطور نیست که علم اجمالی داشته باشم به این که یا تکلیف فعلی دارم به اکرام زید، یا تکلیف فعلی دارم به اکرام عمرو. فقط می دانم: «اکرام احدهما واجب است»، وقتی که زید را اکرام کردم، امتثال را احرازنکرده ام، باید عمرو را هم اکرام کنم. این، قاعده ی «اشتغال» است.

تقریر حاج آقا حسین مهدوی: اشکال استاد این است که اینجا اصلاً از موارد این که «علم اجمالی تکلیف را منجَّز می کند» نیست؛ چون اصلاً علم اجمالی نداریم به «وجوب اکرام زید یا عمرو»، در احتمالی قبلی چون تکلیف انحلالی بود چنین علمی داشتیم، ولی در این احتمال، اکرام هیچ عالمی بخصوصه واجب نیست، بلکه فقط اکرام عالم واجب شده است. سرّش هم همان است که تطبیق فرد مردد به دست ماست. در تکلیف های انحلالی، من علم دارم که شارع اکرام هر عالمی را واجب کرده است و روی هر عالمی که دست بگذارم، می توانم بگویم: «شارع اکرامش را واجب کرده»، ولی در تکلیف های بدلی شارع اکرام هیچ کدام شان را واجب نکرده است؛ حتی اگر بدانم که زید عالم است، نمی توانم بگویم: طبق «أکرم عالماً» اکرام زید واجب است. این، تفاوت بین تکلیف انحلالی و تکلیف بدلی است. اما تأثیر این تفاوت در مانحن فیه چیست؟ در احتمال اول چون تکلیف انحلالی بود، می توانستیم بگوییم: «شارع اکرام احدهما را واجب کرده است»، پس در آن صورت، بحث ما از موارد علم اجمالی به تکلیف فعلی بود؛ علم اجمالی داشتیم به وجوب اکرام احدهما. ولی در احتمال دوم نمی توانم روی افرادِ حتی عالم به علم تفصیلی دست بگذارم و بگویم که شارع اکرامش را واجب کرده است، بنابراین در مانحن فیه نمی توانم دست روی زید یا عمرو بگذارم و بگویم که شارع اکرام احدهما را واجب کرده است، پس در احتمال دوم علم اجمالی به «وجوب اکرام احدهما» ندارم. پس طبق احتمال دوم، این مورد اصلاً از موارد علم اجمالی به تکلیف فعلی نیست.

ص: ۴۶۵

مباحثه: به علاوه ی این که اگر این مورد هم از موارد علم اجمالی باشد، آنچه منجِّز تکلیف بوده، قاعده ی «اشتغال» است، نه علم اجمالی.

پس این تفصیل صحیح نیست

لذا این فرمایش مرحوم آقای صدر خیلی عجیب است؛ اگر منظورش مثال اول (اکرم العالم) است، روی مختار ایشان که متعلق علم اجمالی «جامع» است، اگر یک نفر را اکرام کنم، کافی است. اگر مرادش مثال دوم (اکرم عالما) است، وجوب اکرام هر دو اصلاً از باب «علم اجمالی» نیست؛ چون انحلال پیدانمی کند به این که یا اکرام این واجب است یا اکرام او واجب است.

مثلاًـ شما می خواهید ظهر نمازبخوانید، می دانید قبله، یا در طرف مشرق است، یا در طرف مغرب است. باید دو تا نماز بخوانید، ولی این از باب «علم اجمالی» نیست؛ نمی توانید بگویید: «من علم اجمالی دارم که: یا نماز به طرف مشرق بر من واجب است، یا نماز به طرف مغرب بر من واجب است.»، مشرق و مغرب اصلاً در نماز موضوعیت ندارد، آن که بر من واجب است، یک «نماز ظهر به طرف قبله» است. وقتی به طرف مشرق نمازبخوانم، «نمازِ به سمت قبله» را احرازنمی کنم، لذا باید به سمت مغرب هم نمازبخوانم.

لذا این فرمایش آقای صدر در شبهات موضوعیه را ما هیچ نفهمیدیم! اصلاً قابل توجیه نیست؛ در تقریر درس ایشان احتمالاً خلطی بین این دو مثال شده. یک مطلبی بوده که ما نفهمیده ایم، یا یک خلطی بوده بین دو مثال «أکرم العالم» و «أکرم عالما».

بنابراین هیچ فرقی بین شبهات حکمیه و موضوعیه نیست.

تفاوت شبهات حکمیه با شبهات موضوعیه

به مناسبت مطلبی بگویم؛ تفسیر شبهات حکمیه و موضوعیه که در اذهان فقهای ما مرتکز بوده، درست نیست. در ذهن فقهای ما این بوده که در شبهات حکمیه «حکم کلی» مشکوک است، و در شبهات موضوعیه «جم جزئی» مشکوک است. حکم کلی، مثل نجاست و طهارت خرگوش، حدید، یا کتابی. در شبهات موضوعیه، شک ما دائماً در حکم جزئی است؛ مثلاً این لباس پاک است یا نجس است؟

این امر مرکوز که ظاهراً در ذهن آقای صدر هم بوده، اصلاً درست نیست. تا حدی که به این بحث مربوط می شود اشاره کنم، مفصلش را إن شاءالله در «اصول عملیه» بحث می کنیم.

چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، مشکوک دائماً حکم جزئی است؛ مثلاً ـ درست است که نمی دانم: «خرگوش پاک است یا نجس است؟»، ولی شبهه ی حکمیه که در آنجا اصل عملی دارم، درواقع آن جایی است که نمی دانم: «این خرگوش پاک است یا نجس است؟». در اصول عملیه خواهیم گفت؛ که اگر شک کنیم در یک حکم کلی، شخص شاکّ، هیچ اصلی از اصول عملیه ندارد.

اشکال: در مقام «افتاء» اثر دارد.

پاسخ: در اصولی عملیه خواهیم گفت که حتی در مقام «افتاء» هم هیچ اثری ندارد.

شک ما در تکلیف جزئی، تارتاً ناشی می شود از شک در تکلیف کلی، و تارتاً ناشی می شود از شک در امور خارجی. چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، مشکوک دائماً حکم جزئی و مجعول است؛ شک در تکلیف جزئی، اگر از شک در حکم کلی ناشی بشود به آن «شبهه ی حکمیه» می گوییم، و اگر از شک در امور خارجی ناشی بشود به آن «شبهه ی موضوعیه» می گوییم.

اشکال: اگر کسی در روز چهارشنبه شک کند که: «آیا پسفردا نمازجمعه بر او واجب است یا نه؟»، آیا این شک، شک در حکم کلی نیست؟

پاسخ: چنین شخصی، هیچ اصلی از اصول عملیه ندارد.

سؤال: پس فقیه چطور فتوامی دهد؟

پاسخ: فقیه اصول عملیه را می شناسد و درواقع به مقلدش می گوید که در فلان وقت فلان اصل را باید تطبیق بدهد. مثل این است که بگوید: «درمان سرماخوردگی، به خوردن آسپرین است.». فقیه مستند به دلیل اصل، فتوامی دهد که در چنین موردی عامی برائت دارد. پس فقیه، به مستند «اصل» فتوا نمی دهد، بلکه به مستند «دلیل اصل» فتوا می دهد که مکلف در این موارد می تواند اصل جاری کند.

بنابراین این که آقای صدر تفصیل داده به شبهه ی حکمیه و موضوعیه، بر اساس همین امر مرکوز بوده. ولی ما در شبهه ی حکمیه ای که مشکوک در آن «حکم کلی» باشد، هیچ اصل عملی ای نداریم، نه در مقام عمل، نه در مقام افتاء.

هذا تمام الکلام در مرحله ی اول، ما قائل به مسلک اول شدیم: منجّزیت مطلقاً. یقع الکلام بعد ذلک فی المرحله الثانیه: این منجّزیت، چه مطلقاً بنا بر قول اول، و چه فی الجمله بنا بر قول سوم، تنجیزی و علّی است؟ یا اقتضائی و تعلیقی است؟ إن شاءالله بحث جلسه ی فردا.

قطع (جهت سابعه علم اجمالی / مقام ثانی مخالفت احتمالیه / مرحله ی دوم) ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت سابعه: علم اجمالی / مقام ثانی: مخالفت احتمالیه / مرحله ی دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که: آیا علم اجمالی در موارد مخالفت احتمالیه منجِّز تکلیف است یا نیست؟ مختار ما همان قول اول شد که منجِّز است نسبت به تکلیف فعلی.

مرحله ی دوم: اقتضائیت و علّیت

بحث دوم و مرحله ی دوم که بحث امروز ماست، این است که این منجزیت قطع اجمالی در موارد مخالفت احتمالیه، آیا به نحو «اقتضاء» است یا به نحو «علیت» است؟ اگر به نحو الاقتضاء باشد، مولا می تواند در مخالفت احتمالیه ترخیص بدهد. اگر به نحو علیت باشد، مولا نمی تواند در مخالفت احتمالیه ترخیص بدهد. ترخیص در بعض اطراف، سه صورت دارد که هر سه صورت مراد است:

علم اجمالی دارم که: «یا اناء یمین نجس است یا اناء یسار» و فی علم الله اناء یسار نجس است، قائلین به ترخیص می گویند: به یکی از سه نحو می تواند ترخیص بدهد:

ص: ۴۶۸

لابأس بشرب أحدهما (بعض لامعین)

لابأس بشر اناء الیمین (همان انائی که فی الواقع طاهر است)

لابأس بشرب اناء الیسار.

کسانی که می گویند: «می تواند ترخیص بدهد»، هر سه صورت مرادشان است.

این منجِّزیت علم اجمالی در موارد مخالفت احتمالیه آیا اقتضائی است یا علّی است؟ علمای ما دو دسته شدند: مشهور قائل شدند که اقتضائی است؛ یعنی شارع می تواند در بعض الاطراف ترخیص بدهد. مرحوم آقاضیاء از کسانی است که فرموده است: علّی است؛ همانطور که نمی تواند در جمیع الاطراف ترخیص بدهد، در بعض الاطراف هم نمی تواند ترخیص بدهد. پس ما با دو مسلک روبه رو هستیم: اقتضائی، و علّی.

دلیل اقتضاء

قائلین به اقتضاء می گویند: علم دارد به جامع، و معلوم است که علم در مقدار متعلَّق خودش، منجِّزیتش علّی است؛ شارع مقدس نمی تواند بگوید: «تو می توانی هر دو را مرتکب بشوی»؛ چون شارع نمی تواند به مقدار علم ترخیص بدهد. اما وقتی که ترخیص می دهد به شرب احدهما، مکلف در این مقدار، علم ندارد. آن مقداری که به آن علم دارد، نجاست احدهماست، و مولا هم به این مقدار نمی تواند به او ترخیص بدهد و بگوید: «می توانی هر دو را شرب کنی». و آن مقداری که مولا به او ترخیص می دهد (که یکی را مرتکب بشود و دیگری را ترک کند)، علم به مخالفت در آن مقدار ندارد. لذا شارع حتی می تواند به او بگوید: «اناء یسار (که درواقع نجس است) را شرب کن»؛ چون مکلَّف، علم به حرمت شرب آن ندارد، شرب آن اشکالی ندارد.

دلیل علّیت

در مسلک آقاضیاء آن متعلَّق علم، «احد متعین» است. اگر شارع بگوید: «لا بأس بشرب الیسار»، این احتمال هست که شرب یسار، شربی باشد که حرمتش بر من منجَّز شده باشد؛ چون فرض کردیم فرد متعین بر من منجز می شود. مولاـ نمی تواند ترخیص بدهد در محتمل المعصیت. در نظر عقل، نه تنها معصیت و ترخیص در معصیت قبیح است، بلکه حتی ترخیص در محتمل المعصیت قبیح است. پس اگر مولا به من بگوید: «لا بأس بشرب الیمین»، چون احتمالش نزد من هست که حرمتش نزد من منجَّز شده باشد، ترخیص در محتمل المعصیت است و لذا قبیح است.

ص: ۴۶۹

اشکال: اگر ترخیص در محتمل المعصیت قبیح است، پس برائت شرعی هم ممکن نیست!

پاسخ: برائت، ترخیص در محتمل المخالفت است؛ یعنی تکلیف هنوز منجَّز نشده. ولی در مانحن فیه فرض شده که تکلیفْ فعلی شده و علم اجمالی فرد متعین را منجز کرده است، هم به لحاظ مخالفت قطعی، و هم به لحاظ مخالفت احتمالی. پس ارتکابش معصیت است و اگر ترخیص در شرب احدهما بدهد، ترخیص در محتمل المعصیت است که عقلاً قبیح است. به خلاف برائت که ترخیص در محتمل المخالفت است.

پس مرحوم آقاضیاء قائل شده که منجِّزیت علم اجمالی، در موارد مخالفت احتمالی، علّی است. و مشهور علمای ما قائل شده اند که این منجزیت، اقتضائی است، لذا در «احتیاط» مبسوطاً مطرح می شود؛ که اصل مؤمن طبق آقاضیاء در بعض الاطراف جاری نیست مگر به یک بیان دیگری که إن شاءالله توضیحش در مباحث احتیاط و علم اجمالی خواهدآمد.

نزاع بین این دو قول، لفظی است

ما معتقدیم که این نزاع، یک نزاع لفظی است؛ هم مشهور قبول دارد که: «منجِّزیت علم اجمالی، علّی است.» و هم آقاضیاء، اختلاف شان در مسأله ی دیگری است. و الا، در منجِّزیت علم اجمالی، هر دو گروه، هم مشهور و هم آقاضیاء علّی هستند. نزاع شان فقط در این است که: «علم اجمالی، به چی تعلق گرفته؟»؛ آقاضیاء فرمود: تکلیف، به «فرد متعیِّن» تعلق گرفته و لذا تکلیف را در «فرد متعین» به نحو علّی منجَّز می کند و درنتیجه شارع نمی تواند در بعض الاطراف ترخیص بدهد. لکن مشهور می گویند: علم اجمالی به «جامع» تعلق گرفته و لذا تکلیف را فقط در «جامع» به نحو علّی منجز می کند و درنتیجه شارع نمی تواند در جامع ترخیص بدهد، اما اگر در بعض الاطراف ترخیص داد، ترخیص در غیر از معلوم بالاجمال است.

پس «منجِّزیت» طبق هر دو مسلک (مشهور و آقاضیاء) «علّی» است و این درست نیست که بگوییم: «مشهور، اقتضائی است، و آقاضیاء علّی است.»، اختلاف فقط در «متعلَّق علم اجمالی» است؛ بنا بر مسلک آقاضیاء (که متعلَّق علم اجمالی «فرد متعین» است) منجِّزیت علم اجمالی در متعلَّقش علّی بوده و درنتیجه ترخیص در بعض الاطراف (چون ترخیص در معلوم بالاجمال است) ممکن نیست. اما طبق مسلک مشهور (که متعلَّق علم اجمالی «جامع» است)، منجِّزیت علم اجمالی در متعلَّقش علّی بوده و درنتیجه ترخیص در بعض الاطراف (چون ترخیص در معلوم بالاجمال نیست) ممکن است. پس نزاع اینها نزاع کبروی نیست؛ یعنی در منجزیت علم اجمالی به نحو علّی در متعلَّقش اتفاق دارند، اختلاف، در این است که: «متعلق علم اجمالی چیست؟»؛ مشهور می گویند: چون متعلَّق علم اجمالی «جامع» است، ترخیص در بعض الاطراف چون مخالفت با معلوم بالاجمال نیست ممکن است، آقاضیاء می گوید: چون متعلَّق علم اجمالی «فرد متعین» است، ترخیص در بعض الاطراف چون مخالفت با معلوم بالاجمال است ممکن نیست.

اگر مشهور مثل آقاضیاء می گفت: «متعلَّق علم اجمالی «فرد متعین» است»، اینجا هم می گفت: «ترخیص در بعض الاطراف ممکن نیست». اگر آقاضیاء هم مثل مشهور می گفت: «متعلَّق علم اجمالی «جامع» است»، اینجا هم می گفت: «ترخیص در بعض الاطراف لابأس به.»، پس همه علّی هستند.

پس همه علّی هستند، اختلاف، فقط در متعلَّق علم اجمالی است.

مختار

طبق اقتضائی بودن علم تفصیلی

اگر در ذهن شریف تان باشد، منجِّزیت علم تفصیلی را اقتضائی می دانستیم، مرحوم آقای صدر هم اقتضائی می دانست. فرقش فقط در این بود که آقای صدر یک محذور اثباتی قائل بود که آن محذور در علم اجمالی نیست. لذا در علم اجمالی حتی طبق مختار مرحوم آقای صدر هم هیچ محذوری ندارد که شارع در جمیع الاطراف ترخیص بدهد. اما این که «ترخیص داده یا نداده؟»، بحث دیگری است.

ص: ۴۷۱

پس منجِّزیت علم اجمالی مثل علم اجمالی اقتضائی است.

طبق علّی بودن علم تفصیلی

اما لو فرضنا که در علم تفصیلی علّی شدیم، وقتی که به علم اجمالی می رسیدیم، چه می گفتیم؟ اولاً یک مخالفت با مشهور داریم؛ که در علم اجمالی هیچ وقت به «متعلَّق» نگاه نمی کردیم، بلکه دائماً به «محکی» نگاه می کردیم. و چون ما در محکیِ علم اجمالی قائلیم که یا «فرد متعین» است یا «فرد مردد» است، نسبت به این دو فرد باز هم علّی می شدیم و با نتیجه ی حرف آقاضیاء یکی می شد؛ که شارع نمی تواند ترخیص در بعض الاطراف بدهد، الا این که علم اجمالی را یک بار دوربزنیم، إن شاءالله در «علم اجمالی» آن نظریه ی دورزدن را عرض می کنم.

هذا تمام الکلام در جهت هفتم، إن شاءالله جلسه ی آینده واردمی شویم در جهت هشتم: فی الامتثال الاجمالی.

قطع (جهت هفتم کفایت امتثال اجمالی/ محل نزاع/ و وجه اول و دوم برعدم کفایت) ۹۵/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت هفتم: کفایت امتثال اجمالی/ محل نزاع/ و وجه اول و دوم برعدم کفایت)

الجهه ی الثامنه: فی الامتثال الاجمالی

تعریف امتثال اجمالی

«امتثال اجمالی» را به صورت موجز می توانیم به این نحو تعریف کنیم که: گاهی عملی را انجام می دهیم و می دانیم که این عمل مصداق مأموربه و واجب است، و گاهی عملی را دو بار انجام می دهیم یا دو عمل انجام می دهیم و نمی دانیم: «کدامیک از این دو عمل، مصداق مأموربه است؟»، به اولی امتثال تفصیلی می گوییم، و به دومی که نمی دانیم: «کدام عمل مصداق مأموربه است؟»، امتثال اجمالی می گوییم.

امتثال اجمالی تارتاً در موارد علم اجمالی است؛ مثلاً در روز جمعه می دانم: «یا ظهر واجب است یا جمعه.»، می توانم امتثال تفصیلی کنم؛ یعنی رجوع کنم به مرجع تقلید و هر چه او گفت انجام بدهم. صورت دوم این است که به جای رجوع به مرجع تقلید امتثال اجمالی کنم؛ یک نماز جمعه بخوانم و یک نمازظهر. به این دومی «امتثال اجمالی» می گوییم.

ص: ۴۷۲

و گاهی همراه با علم اجمالی نیست، مثلاً می خواهم نمازظهر بخوانم، درحالی که دو لباس دارم که یکی پاک است و دیگری نجس است. در اینجا فقط یک تکلیف دارم؛ می دانم مکلفم به نمازظهر، امتثال تفصیلی این است که با یک لباس سومی که می دانم پاک است نمازبخوانم، یا یکی از این دو لباس را تطهیر کنم و با همان نمازبخوانم. امتثال اجمالی هم ممکن است؛ با هر دو لباس نمازبخوانم. پس امتثال اجمالی، هم با علم اجمالی جمع می شود و هم با علم تفصیلی.

اشکال: این هم تفصیلی است.

پاسخ: وقتی «تفصیلی» است که بدانم با کدام عمل امتثال کرده ام.

سؤال: چرا مثال دوم همراه با علم اجمالی نیست؟

پاسخ: چون نمازظهر به حسَب لباس، انحلالی نیست؛ فقط یک تکلیف فعلی است.

اشکال: ولی بالاخره در همین مثال دوم هم علم اجمالی داریم؛ که یکی از دو لباس نجس است.

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: استاد همین را گفت؛ نماز نسبت به لباس ها انحلالی نیست؛ اینطور نیست که: «یا نمازِ در این لباس بر من واجب است، یا نمازِ در آن لباس.»، به خلاف شرب انائین که حرمت شرب نسبت به این دو ظرف انحلالی است؛ یا شرب این اناء بر من حرام است، یا شرب آن اناء.

محل نزاع

بحث در این جهت این است که: آیا مکلف می تواند به امتثال اجمالی اکتفاکند و سراغ امتثال تفصیلی نرود؟ یا این که مکلف باید تکلیف را به نحو تفصیلی امتثال کند؟ پس سؤال این است که: آیا امتثال اجمالی کافی و مُجزی است یا نه؟

مواردی که خارج از محل نزاع است

سه مورد محل اتفاق است که امتثال اجمالی کافی است:

ص: ۴۷۳

۱- واجبات توصلی

مورد اول، واجبات توصلی است؛ مثلاً کسی نذرکرده که یک پولی را هدیه بدهد و الآن یادش نیست که نذرکرده: «آن پول را به زید هدیه بدهد یا به عمرو هدیه بدهد؟»، ولی می داند که در دفترش یادداشت کرده و اگر مراجعه به دفترش کند می تواند امتثال تفصیلی انجام دهد، ولی چون وفاء به نذر واجب توصلی است، این مورد، محل اتفاق است که می تواند به دفترش مراجعه نکند و به هر دو هدیه بدهد.

۲- عدم قدرت

مورد دوم آن جایی است که واجب ما تعبدی است ولکن ما قدرت بر امتثال تفصیلی نداریم؛ مثلاً رفته ایم در مکانی که نمی دانیم: «در آن مکان آیا وظیفه مان قصر است یا تمام؟»، ولی دسترسی به هیچ مجتهدی ندارم که سؤال کنم، و اگر هم خودم مجتهدم دسترسی به منابع ندارم. در این صورت هیچ نزاعی نیست که امتثال اجمالی کافی است؛ کافی است که دو نماز بخوانم؛ یک نماز شکسته و یک نماز تمام. یا مثلاً می دانم: «قبله، یا به سمت راست است یا به سمت چپ.»، ولی دسترسی به کسی ندارم که قبله را از او سؤال کنم، در این صورت هم هیچ نزاعی نیست در این که امتثال اجمالی کافی است؛ به هر دو جهت باید نمازبخوانم.

۳- بدون تکرار

مورد سوم، جایی است که امتثال اجمالی مستلزم تکرار عمل نیست؛ مثلاً عامی یا مجتهد(۱) نمی داند که: «در تسبیحات اربعه آیا یک تسبیح بر او واجب است یا سه تسبیح؟»؛ در اینجا اگر بخواهد احتیاط کند، لازم نیست دو نمازظهر بخواند، کافی است یک نمازظهری بخواند که تسبیحات اربعه را در آن نماز سه بار بگوید؛ اگر سه تسبیح واجب بوده تکلیف واقعی را اتیان کرده، و اگر یک تسبیح واجب بوده دومی و سومی مستحب بوده. چرا به این نماز «امتثال اجمالی» می گوییم؟ چون خودش نمی داند که: «آیا با تسبیح اول امتثال شده یا با تسبیح سوم؟» اما می داند که در هر صورت امتثال کرده.

۱- (۱) - ما قائلیم که مجتهد هم می تواند در مقام «عمل» (نه در مقام «افتاء») تقلیدکند، حتی اگر اعلم باشد؛ می تواند رساله ها را نگاه کند و عملی انجام دهد که بداند امتثال کرده.

مواردی که داخل در محل نزاع است

إنما الکلام، در خارج از این سه مورد است؛ یعنی در جایی است که واجب اولاً عبادی است، ثانیاً امتثال تفصیلی ممکن باشد، و ثالثاً امتثال اجمالی، به تکرار عمل باشد، محل نزاع این است که: آیا در چنین جایی می توانیم به امتثال اجمالی اکتفاکنیم یا نمی توانیم؟

مثلاً در ظهر جمعه نمی داند: «آیا ظهر واجب است یا جمعه؟» و می تواند به مجتهد رجوع کند تا وظیفه اش را تعیین کند، در اینجا بعضی مثل مرحوم میرزای نائینی فرموده اند: «نمی تواند امتثال اجمالی کند و هم ظهر بخواند و هم جمعه، باید تقلیدکند تا وظیفه اش را بداند.»، لکن مشهور فرموده اند مخیر است بین امتثال اجمالی و امتثال تفصیلی.

یا مثلاً دو لباس دارد و یکی از آن دو پاک است، مشهور قائلند که امتثال اجمالی کافی است؛ کافی است دو نماز بخواند، ولی مرحوم میرزا می فرماید: امتثال اجمالی کافی نیست.

یا مثلاً در آن مثالی که نمی داند: «وظیفه اش قصر است یا تمام؟»، مشهور گفته اند: «امتثال اجمالی کافی است»، مرحوم میرزا فرموده باید وظیفه اش را سؤال کند و امتثال تفصیلی انجام دهد.

ادله ی قائلین به عدم کفایت امتثال اجمالی

در مقامِ این که «امتثال اجمالی کافی است» در ادله ی قائلین به این که «امتثال تفصیلی لازم است» خدشه کرده اند، و در ضمن همین خدشه ها وجه اکتفا به امتثال اجمالی روشن شده است.

قائلین به کافی بودن امتثال اجمالی، در محل نزاع (که ما متمکّن از امتثال تفصیلی هستیم، و واجب هم عبادی است، و امتثال اجمالی مستلزم تکرار است)، به وجوهی استدلال کرده اند. بعضی ادله را هم بعد از مرحوم میرزا قائلین به کفایت امتثال اجمالی اضافه کرده اند؛ کما این که متعارَف است که وقتی می خواهیم قولی را نقدکنیم، نه تنها ادله ی قائل را ردمی کنیم، سعی می کنیم حتی الامکان خودمان هم دلیلی اضافه کنیم.

وجه اول: امتثال به داعی «امر» مقدم است بر امتثال به داعی «احتمال امر»

مقـدمه ی اول: در «امتثـال اجمـالی» ما دائماً منبعث می شویم از «احتمال امر»؛ در مثال علم اجمالی بین قصـر و اتمام، داعیِ من نماز دورکعتی «احتمال امر به نماز دورکعتی» است، و داعی من بر نماز چهاررکعتی «احتمال امر به نماز چهاررکعتی» است. اما اگر رفتم تحقیق کردم و به این نتیجه رسـیدم که فاصـله ام تـا وطن مثلاًـ پـانزده کیلومتر است، داعی من بر این امتثال تفصـیلی، خود «امر» است، نه «احتمال وجود امر».

مقـدمه ی دوم: در نظر عقل، امتثالی که داعی بر آن خود «امر» باشـد، مقدم است بر امتثالی که داعی بر آن «احتمال امر» باشد. به عبارت دیگر: آن امتثال اجمالی را عقل امتثال نمی بیند.

مناقشه در مقدمه ی دوم: امتثال به داعی احتمال امر هم امتثال است

به این بیـان، دو منـاقشه وارد است؛ اولاً چرا عقل می گویـد: «امتثال اجمالی، امتثال نیست.»؟ ما این را نفهمیـدیم! به نظر ما، در نظر عقـل هیـچ فرقی نمی کنـد؛ چه منشأ امتثال ما «امر» باشـد، و چه «احتمال امر» باشـد، عقل هر دو را امتثال و مقرِّب عبـد می بیند.

مناقشه در مقدمه ی اول: داعی هیچ وقت «وجود امر» نیست

اشـکال دوم این است که این حرف که: «داعی مـا، امر است.» از اساسـش درست نیست؛ اینهـا گفته بودنـد: «در جایی که علم پیـدامی کنیم، خـود «امر» داعی می شـود. امـا جـایی که علم نـداریم، «احتمـال امر» داعی می شود.»، درحـالی که در افق نفس انسان، امور خارجی به هیچ وجه دخالت ندارند.

مثلاً وقتی که ما از عقرب می ترسـیم، به اندازه ی نوک سوزنی از عقرب خارجی نمی ترسیم، بلکه از عقرب ذهنی می ترسیم؛ من اگر اعتقاد داشـته باشم در این اتاق عقرب است، پا به فرارمی گـذارم، ولو هیـچ عقربی هم در این اتاق نباشد. و اگر صد تا عقرب هم در این مدرسه باشد و من اعتقاد به وجود عقرب در این مدرسه نداشته باشم، اصلاً فرارنمی کنم.

ص: ۴۷۶

ما کی از گرگ فرارمی کنیم؟ وقتی که اعتقاد داشته باشیم که در معرض حمله ی گرگ هستیم. اما اگر پشت سرمان گرگی باشد و ما ندانیم، اصلاً نمی ترسیم.

ما هیچ وقت از عالم خارج تأثیر نمی پذیریم؛ همه ی مناشئ لذت و خوف و الم ما، داخل نفس ماست. تأثیر خارج فقط در حد «علت معدّه» است؛ یعنی وجود خارجی گرگ، باعث می شود که من معتقد به وجود گرگ بشوم. اما من از گرگ خارجی نمی ترسم؛ لذا اگر گری را ببینم و فکرکنم گوسفند است، اصلاً نمی ترسم. پس عالم واقع، هیچ اثری در نفس ما نمی گذارد، تمام اثر، مال اعتقادات و ذهنیت ماست.

در مانحن فیه هم امر الهی هیچ وقت باعث نمی شود ما نمازبخوانیم، بلکه اعتقاد یا ظن و احتمال وجود امر است که داعی ماست. وجود امر امر الهی به نماز داعی من بر امتثال امر نیست، احتمال امر یا قطع به وجود امر است که باعث می شود نمازبخوانیم. لذا اگر ما اعتقاد به امر الهی به نمازصبح داشته باشیم، نمازصبح می خوانیم ولو درواقع خداوند فرضاً امری به نمازصبح نکرده باشد. و اگر اعتقاد نداشته باشیم که خداوند امر به نمازصبح کرده، نمازصبح نمی خوانیم ولو درواقع خداوند امر فرموده باشد.

اشکال: در این مثال، اینطور نیست که فقط احتمال امر داشته باشیم، بلکه قطع به وجوب نماز چهاررکعتی داریم، احتمال تأثیر یک خصوصیتی می دهیم.

پاسخ: آن «اصل امر» فایده ای ندارد، مهم این عملی است که انجام می دهیم.

سؤال: امتثال تفصیلی حتی مقدم هم نیست؟

پاسخ استاد: نه، مقدم نیست.

پاسخ مقرر: مدعای مستدل این بود که اولویت امتثال تفصیلی، به نحو «تعیینی» است، و درنتیجه امتثال اجمالی باطل است. ممکن است شما ادراک کنید که اولویت دارد ولی غیر تعیینی، اینچنین اولویتی مدعای مستدل را اثبات نمی کند.

ص: ۴۷۷

وجه دوم: اجماع

وجه دوم این است که ادعای اجماع شـده که علمای امامیه اتفاق دارند بر این که عمل مکلف بلاتقلیدٍ و لا اجتهادٍ باطل اسـت مگر در جایی که تقلید و اجتهاد ممکن نباشد. و در مانحن فیه فرض این است که من متمکن هستم.

مناقشه: عدم اجماع قدما

اشـکال این وجه، این است که در مبحث اجماع می آید که: اجماعی که می شود به آن تمسک کرد، اجماع بین قدمای امامیه است، و این مسأله ی امتثال اجمالی در قبال امتثال تفصـیلی، در کلمات قدما اصلاً مطرح نبوده است. قائل به این اجماع هم این اجماع را در زمان شیخ انصاری ادعاکرده است. لذا دعوای اجماع ناتمام است.

قطع (جهت هفتم امتثال اجمالی / وجه دوم و سوم بر عدم کفایت / و دو تنبیه) ۹۵/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت هفتم: امتثال اجمالی / وجه دوم و سوم بر عدم کفایت / و دو تنبیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت در این بود که اگر امتثـال تفصـیلی ممکن باشـد و واجبْ عبادی باشـد و امتثال اجمالی مسـتلزم تکرار باشـد، آیا امتثال اجمالی کفایت از امتثال تفصیلی می کند یا نمی کند؟

مثلاً می دانیم که قبله، یا به سـمت راست است یا به سمت چپ، و قبله نما هم داریم، اما از آن استفاده نمی کنیم و دو نماز می خوانیم، یکی به سمت مشرق و یکی هم به سمت مغرب، به این امتثال «امتثال اجمالی» می گویند؛ چون نمی دانم به کدام نماز تکلیفم را امتثـال کرده ام. آیـا همین امتثـال اجمالی کافی است؟ یا لازم است از قبله نما اسـتفاده کنم و قبله را پیـداکنم و یک نماز به سـمت قبله بخوانم تا امتثال تفصـیلی کرده باشم؟ مشهور فرموده اند: به همان امتثال اجمالی می تواند اکتفاکند، مرحوم میرزا فرموده: نمی تواند اکتفاکند.

ص: ۴۷۸

گفتیم اگر وجوه قـائلین به عـدم کفـایت امتثـال اجمـالی را بگوییم، در ضـمن نقـد آن وجوه، ادله ی قـائلین به کفـایت امتثـال اجمالی روشن می شود. دو وجه را گفتیم، وجه سوم بحث امروز ماست.

وجه سوم: تقیید به «امتثال تفصیلی» ممکن نیست

وجه سوم، عمده ترین وجوه است.

تقریب استدلال

وجه سوم به طور خلاـصه این است که عـدم کفایت امتثال اجمالی، علی القاعـده است؛ چون اطلاقْ شاملش نمی شود و مرجعْ قاعده ی «اشتغال» است. پس این استدلال دو مرحله دارد: عدم شمول اطلاق، و عدم جریان برائت.(۱)

مرحله ی اول: عدم شمول اطلاق

اگر قبله به سـمت مشـرق باشد و ما دو نماز بخوانیم یکی به سـمت مشـرق و دیگری به سمت مغرب، من نمی دانم که «نمازِ به سمت مشرق»م امتثال است. «اقم الصلوه» وقتی مجزی است که به اطلاقه شامل این صلات بشود. «اقم الصلوه» وقتی اطلاق دارد که قید «امتثال تفصـیلی» در متعلَّق امر اخذنشده باشد؛ یعنی مولا نفرموده باشد: «أقم الصـلوه بالامتثال التفصـیلی»، و محال است که مولاـ این قیـد را در متعلق اخذ کنـد؛ در اصول گفته شـده که: «اخـذ قیود ثـانوی در متعلق، محل است». قیود ثانوی، قیودی اسـت که در طـول امر و طلب پیـدامی شـود. لـذا جمـاعتی مثـل مرحـوم آخونـد قائلنـد که محـال است این قیـود در متعلـق امر اخذبشود. وقتی که تقیید محال باشد، اطلاق هم محال است؛ همانطور که خطاب تقیید ندارد، اطلاق هم ندارد.

پس چرا اطلاـق شامـل امتثـال اجمـالی نمی شود؟ چون تقییـد به «امتثال تفصـیلی» از قیود ثانوی است و درنتیجه چنین تقییـدی محال است، پس اطلاق هم محال است، پس تمسک به اطلاق صحیح نیست.(۲)

۱- (۱) - این پاراگراف و تفکیک استدلال به دو مرحله، از مقرر است.

۲- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

مرحله ی دوم: عدم جریان برائت

پس باید برویم سراغ اصل عملی؛ اصل عملی، این است که نمی دانم: «آن نمازی که واجب است اداکنم، آیا باید به امتثال اجمالی اتیانش کنم؟ یا اعم از امتثال اجمالی و تفصیلی؟»، برائت فقط در قیود شرعیه جاری می شود نه در قیود عقلیه. وقتی که برائت جاری نشد، مرجع قاعده ی اشتغال و اصالت الاحتیاط است. احتیاط، به امتثال تفصیلی است.

پاسخ: برائت، ترخیص شارع است، ناظر به تکالیف خودش است، قیود عقلی دست شارع نیست.

مناقشات

این وجه، مبنیً و بناءً اشکالاتی دارد، به وجوهی اشاره می کنیم.

مناقشه ی اول: اخذ قیود ثانوی در واجب، ممکن است

در واجبات تعبدی در بحث «قصد امتثال امر» مفصلاً توضیح دادیم که ما از کسانی هستیم که اخذ قیود ثانوی در متعلق طلب را ممکن می دانیم، خلافاً لمرحوم آخوند و مرحوم آقای صدر. پس اشکال مبنایی این است که اخذ قیود ثانوی، در متعلَّق امر و طلب ممکن است و ما می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و نتیجه بگیریم واجبْ مقید به قیود ثانوی نیست و در مانحن فیه بگوییم: امتثال تفصیلی لازم نیست.

مناقشه ی دوم: اخذ قیود ثانوی در خطاب، کافی است

اگر از اشکال مبنایی صرف نظر کنیم و قبول کنیم که: «شارع نمی تواند قیود ثانوی را در متعلَّق امر و طلب اخذکند.»، اشکالی ندارد که قیود ثانوی را در متعلق خطاب اخذکند؛ مثلاً بگوید: «صلّ بقصد الامتثال»، در این صورت اگر این را می گفت، از قیود مأموربه نبود، اما می فهمیدیم که اگر بخواهیم امتثال کنیم، باید به قصد امتثال باشد تا غرض مولا حاصل بشود. اسم این اطلاق، اطلاق لفظی نیست، اطلاق مقامی است. از ابده بدیهیات است که مولا می تواند بگوید: «صل بقصد الامتثال»، و همه هم می فهمند یعنی چه؛ یعنی اگر بدون قصد امتثال بخوانند، امتثال نکرده اند. اگر گفتیم: «اخذ قیود ثانویه در متعلق طلب، ممکن است.»، این قیدی که در خطاب اخذکرده، قید واجب و مأموربه است. اگر گفتیم: محال است، این قید، قید مطلوب نیست، ولی می فهمیم که ملاکی که اینجا هست، با قصد امتثال حاصل می شود؛ یعنی واجب بلاقید است، اما آن ملاک در ضمن این حصه حاصل می شود. پس همین که مولا نفرمود: «به قصد امتثال»، پس امتثال بدون این قید هم حاصل می شود.

تعبیر حاج آقا حسین مهدوی: تقیید مأموربه اگر محال باشد، تقیید غرض شارع محال نیست.

مناقشه ی سوم: برائت شرعیه در قیود عقلی هم جاری می شود

برائت شرعیه را در قیود عقلی جاری می دانیم؛ فرض کنیم که شارع نمی تواند در متعلقش اخذکند و بگوید: «اقیموا الصلاه بقصد الامتثال»، اما می تواند به یک جمله ی خبریه بگوید: «ملاک من در نماز و غرض من، لایحصل الا در این حصه.»، اما این را نگفته، پس چنین قیدی لازم نیست. پس به برائت شرعیه هم می توانیم تمسک کنیم.

مناقشه ی چهارم: برائت عقلیه

و بر فرض که برائت شرعیه هم جاری نشود، برائت عقلیه، هم در قیود عقلی جاری می شود و هم در قیود شرعی جاری می شود. من نمی دانم اگر بدون قصد امتثال بخوانم امتثال کرده ام یا نه، عقل می گوید: «چنین قیدی را وقتی مولا نگفته، پس حتماً نمی خواسته.».

اشکال: شما برائت عقلیه را قبول ندارید.

پاسخ: این اشکال، طبق نظر مشهور علمای ماست که برائت عقلیه را قبول دارند.

وجه چهارم: لعب به امر مولا

آخرین وجه این است که امتثال اجمالی، لعب به امر مولا-ست؛ وقتی مکلف می تواند مثل بچه ی آدم یک نمازِ درست و حسابی بخواند، این که برود دو نماز بخواند، لعب و استهزاء به مولاست، و بنا بر مشهور علما که امتناعی هستند، این نماز امر ندارد. و مثل ما که اجتماعی هستیم، در عبادات، ما هم امتناعی هستیم.

مناقشه ی اول: نقض به توصلیات

اشکال این وجه، این است که اولاً- به توصلیات نقض می شود؛ اگر از باب «اجتماع امر و نهی» ممتنع است که امر مولا با این امتثالی که لعب به مولاست جمع بشود، در توصلیات هم باید باطل باشد؛ چون مشهور علمای ما حتی در توصلیات هم امتناعی هستند. و حال آن که توصلیات مورد اتفاق است که از محل نزاع کفایت امتثال اجمالی خارج است.

پس اگر مناط بطلان امتثال اجمالی در تعبدیات «لعب به امر مولا» است، این مناط در توصلیات هم جاری می شود درحالی که توصلیات از محل نزاع خارج است و همه قبول دارند که در توصلیات «امتثال اجمالی» کافی است. پس استدلال، اعم از مدعاست؛ جایی را که خودتان هم قبول ندارید، شامل می شود.(۱)

مناقشه ی دوم: در بسیاری موارد لعب نیست

در بسیاری از موارد، داعی عقلایی داریم بر امتثال اجمالی؛ مثلاً اگر بخواهد یک لباس را بشوید و خشک کند، وقت زیادی می گیرد. یا در کشور دوری است، اگر بخواهد زنگ بزند به دفتر مرجعش، هزینه ی زیادی برای تلفن باید بدهد، لذا داعی عقلایی دارد و به جای هزینه ی زیاد دو نماز می خواند. پس در بعضی موارد داعی عقلایی دارد و اینطور نیست که همیشه لعب به امر مولا باشد. بلکه نوعاً داعی عقلایی هم دارد؛ مثلاً اگر اگر از قبله بپرسد، فضیلت اول وقت را از دست می دهد. پس استدلال، اخص از مدعاست.

نتیجه: کفایت امتثال اجمالی

پس هیچ فرقی بین امتثال اجمالی و امتثال تفصیلی نیست.

تنبیهان

در انتها بقی التنبیهُ علی امرین:

امر اول: امتثال تفصیلی تعبّدی

توضیح امتثال تعبّدی

امتثال تفصیلی دو فرد دارد: امتثال وجدانی، و امتثال تعبدی. امتثال وجدانی این است که من علم پیداکنم که مصداق مأموربه است، امتثال تعبدی این است که علم ندارم که مأتی به مأموربه است اما اماره دارم. مثلاً سه تا لباس دارم و در دو تا از آن سه لباس، علم اجمالی دارم که یکی از آن دو نجس است و لباس سوم را ثقه ای گفته که پاک است، اگر با آن دو لباسی که علم اجمالی دارم به این که یکی از آنها واقعاً پاک است دو نماز بخوانم، نمازِ در لباسِ واقعاً طاهر را در ضمن دو نماز اتیان کرده و درنتیجه امتثال اجمالی کرده ام. و اگر با آن لباسی که اماره بر طهارتش قائم شده نمازبخوانم، امتثال تفصیلی تعبّدی کرده ام.

۱- (۳) - این پاراگراف، از مقرر است.

محل نزاع: آیا امتثال تفصیلی تعبّدی هم مقدم است؟

اگر قائل شدیم به این که «امتثال تفصیلی، بر امتثال اجمالی مقدم است.»، آیا حتی امتثال تفصیلی تعبدی هم مقدم است بر امتثال وجدانی اجمالی؟ یا امتثال وجدانی بر امتثال تفصیلی تعبّدی مقدم است؟ آنهایی که می گویند: «امتثال تفصیلی مقدم است»، آیا حتی این صورت (که امتثال تفصیلی «تعبّدی» است) را هم می گویند: «مقدم است»؟(۱)

پاسخ: بستگی دارد به وجوه اقامه شده

پاسخ به این سؤال، مربوط می شود به وجوهی که به آن استدلال کرده اند:

وجه اول: مقدم بودنِ انبعاث از امر

وجه اول این بود که: «انبعاث از امر، مقدم است بر انبعاث از احتمال امر.». طبق این وجه، اینجا میرزا نمی گوید که: «امتثال تفصیلی مقدم است»؛ چون انبعاث تفصیلیِ ما هم منبعث از «احتمال امر» است؛ چون ممکن است ثقه اشتباه کرده باشد.

وجه دوم: اجماع

وجه دوم این بود که اجماع داریم بر این که عمل تارک طریق «اجتهاد یا تقلید» باطل است. طبق این وجه باید امتثال تعبّدی را مقدم کنیم؛ چون مجتهد و مقلد نوعاً بر اساس امتثال تعبدی عمل می کنند نه بر اساس امتثال وجدانی. پس معقد اجماع (که امتثال تفصیلی لازم است) شامل امتثال تفصیلی تعبدی هم می شود.

۱- (۴) - یک مثال دیگر این است که من دو لباس دارم که یک لباس واقعاً پاک است اما نمی دانم کدام شان است، و بر طهارت یک لباس هم اماره دارم و می دانم اماره بر طهارت کدام لباس قائم شده؛ ممکن است آن لباسی که درواقع پاک است، همان لباسی باشد که اماره بر طهارتش قائم شده، و ممکن آن لباس نباشد. اگر به اماره عمل کنم و در آن لباسی که اماره بر طهارتش قائم شده نمازبخوانم، امتثال تفصیلی تعبّدی کرده ام. اگر در هر دو لباس نمازبخوانم، امتثال اجمالی وجدانی کرده ام؛ یعنی یقین دارم با لباسی که طهارت واقعی داشته نمازخوانده ام. مقرر.

وجه سوم: عدم امکان تقیید به امتثال تفصیلی(۱)

وجه سوم این بود که ممکن است غرض شارع در غیر از امتثال تفصیلی برآورده نشود و به اطلاق هم نمی توان تمسک کرد. پس در تعبّدی هم احتمال می دهیم که امتثال تفصیلی قید باشد، ولی احتمال نمی دهیم که امتثال تفصیلی وجدانی قید باشد؛ چون خود شارع ما را متعبد به این امارات کرده است.

وجه چهارم: لعب به امر مولا

وجه چهارم این بود که وقتی متمکّن از امتثال تفصیلی در یک نماز هستیم، امتثال وجدانی اجمالی یعنی دو نماز خواندن، لعب به امر مولاست. و چون شارع خودش اماره را بر ما حجت کرده، پس رهاکردن امتثال تفصیلی ای که شارع خودش امضاکرده و امتثال وجدانی اجمالی انجام دادن لعب به حجت قراردادن اماره و درواقع لعب به مولاست. پس اگر با وجود تمکّن از امتثال تفصیلی وجدانی، امتثال اجمالی وجدانی لعب به مولا باشد، با وجود امتثال تفصیلی تعبّدی هم امتثال اجمالی وجدانی لعب به مولاست؛ چون شارع خودش اماره را تأییدکرده است.

نتیجه: وجه دوم و چهارم اینجا هم می آید

پس این که: «آیا امتثال تفصیلی تعبدی مقدم است بر امتثال اجمالی وجدانی؟»، تابع وجوهی است که گفته شده؛ وجه دوم و چهارم، در این صورت هم می آید و درنتیجه امتثال تفصیلی ولو تعبّدی، طبق این دو وجه مقدم است. بنابراین کسی که مستندش برای قول به «عدم کفایت امتثال اجمالی» وجه دوم یا چهارم است، در این صورت هم امتثال تفصیلی تعبّدی را مقدم می کند بر امتثال اجمالی وجدانی. و کسی که مستندش وجه اول یا سوم باشد، امتثال اجمالی وجدانی را مقدم می کند.

ص: ۴۸۴

۱- (۵) – استاد فقط وجه اول و دوم را تطبیق دادند. تطبیق وجه سوم و چهارم و نتیجه گیری، از مقرر است.

امر دوم: رابطه ی امتثال تفصیلی وجدانی با امتثال تفصیلی تعبّدی

تـا اینجـا بحث کردیم که: امتثال اجمالی آیا در عرض امتثال تفصـیلی است؟ یا بین شان طولیت هست و امتثال اجمالی فقط در جـایی کـافی است که از امتثـال تفصـیلی متمکّن نباشـیم؟ گفتیم: طولیتی نیست و می توانیم در عین تمکن از امتثـال تفصـیلی، امتثال اجمالی انجام دهیم.

توضیح محل نزاع

حالاـ یـک سؤال مشابهی داریم؛ که اگر دو تا امتثال تفصـیلی داریم که یکی وجـدانی است و دیگری تعبّـدی است، آیا امتثال وجـدانی بر امتثـال تعبّـدی مقـدم است؟ مثلاًـ من دو لبـاس دارم که یکی واقعاً پاک است و من هم علم به طهارتش دارم، و بر طهـارت لبـاس دیگر امـاره (خبرثقه یـا استصـحاب یا قاعـده ی طهارت) قائم شـده. در اینجا امتثال تفصـیلی وجـدانی، بر امتثال اجمالی تعبّـدی مقـدم است و من وظیفه دارم که با لباسـی که علم به طهارتش دارم نمازبخوانم؟ یا در عرض هم هسـتند و می توانم با لباسـی نمازبخوانم که بر طهارتش اماره قائم شده؟ البته این بحث، خروج از محل نزاع است، لکن به مناسبت این بحث را هم مطرح کرده اند، لذا این بحث را در تنبیهات آوردم.

پاسخ: در عرض هم هستند

ما قائلیم که امتثال تفصـیلی وجدانی مقدم بر امتثال تفصیلی تعبّدی نیست، مشهور هم قائل است، حتی خود میرزا هم قائل است که می تواند با لباسـی نمازبخواند که استصـحاباً طاهر است، اگرچه لباسی دارد که یقیناً پاک است؛ آن را در رودخانه شسته و روی شاخه ی درخت آویزان کرده و هیچ شبهه ای در طهارتش نیست.

چرا در عرض هم است؟ چون معنای حجیت همین است؛ اگر بگوییم: «نمی توانـد با آن لباس نمازبخوانـد»، معنایش این اسـت که امـاره اش اماره نیست، قاعـده در اینجا جاری نیست. پیش فرض ما این است که ادله ی امارات مثل استصـحاب و قاعـده ی طهـارت اطلاـق دارد؛ حـتی این شخصـی که متمکّن از امتثـال تفصـیلی هم هست را هم شامـل می شود. این، مقتضـای ادله ی اعتبار استصحاب یا قاعده ی طهارت یا حجیت اماره است.

ص: ۴۸۵

مواردی که استحباباً در طول هم هستند

سؤال: حتی استحباب هم ندارد؟

پاسخ: دلیلی بر استحباب نداریم.

البته «طهارت لباس» با «طهارت آب وضوء» فرق دارد؛ این لباسی که اماره بر آن قائم شده اگر فی علم الله نجس باشد، نمازش واقعاً صحیح است. اما آبی که اماره بر طهارتش قائم شده و می خواهد با آن وضوبگیرد اگر فی علم الله نجس باشد، نمازش واقعاً باطل است و قضا بر او واجب است، چه بفهمد و چه نفهمد. وقتی که بعداً بفهمد، وجوب قضا بر او منجَّز می شود.

بنابراین چون نمازخواندن در لباس نجسی که اماره بر طهارتش قائم شده واقعاً صحیح است و بعداً که بفهمد اماره اشتباه بوده اعاده و قضا واجب یا مستحب نیست، در «طهارت لباس» حتی مستحب هم نیست که با لباسی نمازبخواند که به طهارتش علم وجدانی دارد. اما چون وضوگرفتن با آب نجسی که اماره بر طهارتش قائم شده واقعاً باطل است و درنتیجه بعداً که بفهمد اماره اشتباه بوده اعاده یا قضا واجب است، در «طهارت آب» مستحب است که با آبی وضوبگیرد و نمازبخواند که به طهارتش علم وجدانی دارد.(۱)

پس در آن جایی که امتثال تفصیلی تعبدی واقعاً صحیح است اگرچه اماره به خطا رفته باشد، احتیاط و امتثال تفصیلی وجدانی حتی مستحب هم نیست. ولی در آن جایی که امتثال تفصیلی تعبدی اگر اماره به خطا رفته باشد واقعاً باطل باشد، احتیاط و امتثال تفصیلی وجدانی، چون به درک واقع نزدیک تر است، مستحب است.

هذا تمام الکلام فی الجهه الثامنه.

إن شاءالله از شنبه واردمی شویم در آخرین جهت که مهمترین جهت است؛ چون گفتیم که تنجیز قطع مبتنی است بر حسن و قبح. سعی می کنیم خیلی مفصل واردش نشویم، اما تا جایی که متناسب باشد، بحث حسن و قبح را انجام می دهیم.

ص: ۴۸۶

۱- (۶) - این پاراگراف و پاراگراف بعدی، از مقرر است.

جهت تاسعه حسن و قبح (مقدمه / امر اول تعریف و اقسام حسن و قبح) ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جهت تاسعه: حسن و قبح (مقدمه / امر اول: تعریف و اقسام حسن و قبح)

الجهه ی التاسعه: فی الحسن و القبح

در این جهت، در مقاماتی بحث می کنیم، ولی قبل از آن، ابتداءً مقدمه ای را ذکرمی کنم.

مقدمه

در این مقدمه چند امر را توضیح می دهم:

امر اول: تعریف حسن و قبح و اقسامهما

برای حسن و قبح، تعاریف عدیده ای ذکرکرده اند، به صورت فهرست وار به این تعاریف اشاره می کنم: تعریف اول: کمال و نقص، دوم: مصلحت و مفسده، سوم: لذت معنویه و اشمئزاز نفسی، چهار: کون الشیء ملائماً للطبع او منافراً له، پنج: کون الشیء بحیث ینبغی فعلُه أو لاینبغی، شش: کون الشیء بحیث یستحق فاعلُه المدحَ او الذمّ، و بالاخره در تعریف هفتم بعضی فرموده اند: مفهومان بدیهیان، و مفاهیم بدیهی قابل تعریف نیست؛ یعنی نمی توانیم برای آن، حدّی یا رسمی را ذکرکنیم.

سؤال: طبق تعریف هفتم، آیا تعاریف دیگر شرح الاسم است؟

پاسخ: نه. شرح الاسم، همان حدّ است. در حقیقتِ شرح اللفظ اختلاف شده؛ هر جا آخوند گفته: «شرح الاسم»، به اصطلاح منطقی ها شرح اللفظ است.

سؤال: این تعاریف، معنای لغوی است یا عرفی؟

پاسخ: تفاسیر حسن و قبح است، این که «معنای لغوی است یا عرفی؟» را بعد اشاره می کنم.

اگر تعریف هفتم را که درواقع فرار از تعریف است کناربگذاریم، شش تعریف داریم.

تعریف حدّی و رسمی در اصول

در نقد تعریف هفتم بگوییم: مفهوم بدیهی، بعضی شان تعریف حدّی قبول نمی کند، اما تعریف رسمی قبول می کند. در «اصول» مقصود از «حد» در «تعریف» اجزای مقوِّم است، ولو به حسب فلسفی، جنس و فصل نباشد؛ مثلاً تعریف «الأبیض» به «جسمٌ له البیاض»، تعریف حدّی است؛ اگر بیاض را از آن بگیرید، دیگر ابیض نیست، اگرچه این تعریف در منطق حدّی نیست.

ص: ۴۸۷

تعریف غیرحدّی در «اصول»، تعریف به اجزای انحصاری قابل انفکاک است؛ در این تعریف اگرچه دائماً از اجزائی استفاده می کنیم که عرضی است و خارج از ذات است، لکن چون معرَّف خاصیتی دارد که در غیر او نیست، این تعریف هم صحیح است؛ مثل این است که آخوند را تعریف کنیم به «صاحب کفایه»؛ اگر کفایه را ننوشته بود، باز هم آخوند بود.

ترجیح تعریف پنجم و ششم

تعریف اول تا چهارم را باید کناربگذاریم: کمال و نقص، مصلحت و مفسده، لذت و اشمئزاز، ملائمت و منافرت. چرا این چهار تعریف را باید کناربگذاریم؟ چون تمام بحث ما در حسن و قبح، این است که: آیا حسن و قبح از امور واقعی است یا از امور اعتباری است؟ و آن چهار تای اول جای بحث ندارد که: امر واقعی است.

اشکال: ابتدا باید تعریف کنیم، سپس ببینیم: «آیا واقعی است یا غیرواقعی؟».

پاسخ: در آن چهار تعریف اختلاف نیست که امر واقعی است، پس آن محل نزاعی که علما روی آن معنا بحث می کرده اند، این معنا نیست.

معنای پنجم و ششم خوب است و مشکلی ندارد: کون الشیء بحیث ینبغی فعلُه او لاینبغی، و کون الشیء بحیث یمدح فاعله أو یذمّ. حسن و قبح در فارسی تارتاً به «خوبی و بدی» تعبیرمی شود، و تارتاً به «زیبایی و زشتی» تعبیرمی شود. «آب» ترجمه ی «ماء» است، نه تعریف ماء. در ترجمه، فقط مرادف آن کلمه را می گوییم.

ما معتقدیم که کلمه ی حسن و قبح و مشتقات آن، معنای عرفی ای دارد که ارتکازی است و در نزد همه به یک معنای واحد است؛ ما دائماً با هم صحبت می کنیم و به معنای واحد به کارش می بریم.

ص: ۴۸۸

مثلاً از چند نفر بپرسیم: «گرسنگی چیست؟»، یک نفر می گوید: «مثل این است که سوزن توی شکم آدم فروکنند»، یک نفر می گوید: «مثل این است که چاقو توی شکم آدم فروکنند»، یک نفر می گوید: «مثل این است که در شکم آدم رخت می شویند»، یک نفر می گوید: «مثل این است که یک قابلمه در شکم آدم می جوشد»، یک نفر می گوید: «مثل این است که برف توی آن ریخته اند»! اینطور نیست که این ده نفر، ده احساس دارند، همه یک احساس دارند، ولی تعبیرهایشان مختلف است.

اشکال: آیا این حرف شما برگشت به همان تعریف هفتم (که تعریف ندارد) نیست؟

پاسخ: آنها می گفتند: «تعریف ندارد»، ما می گوییم: «یک معنای ارتکازی دارد که در همه ی الفاظ هست»، اگر دنبال تعریف باشیم، کار سخت تر می شود. اگر بخواهیم تعریفی ارائه کنیم، «الحسَن، ما ینبغی فعلُه» تعریف خوبی است.

اقسام حسن و قبح

عقلی، عقلائی، عرفی، و شرعی.

عقلی

مراد از حسن و قبح عقلی، دو امر واقعی است که عقل ما آن را ادراک می کند. إن شاءالله بعداً در موصوف به این حسن و قبح خواهیم گفت که موصوف به این حسن و قبح، هم فعل انسان است هم فعل خداوند.

عقلائی

حسن و قبح عقلائی، دو امر اعتباری است که یعتبرهما العقلاء بما هم عقلاء، حفظاً لنظام المجتمع. درنتیجه در قیامت افعال انسان متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود؛ چون جامعه ای نیست، مثلاً اگر در قیامت کسی یک کشیده به گوش بغل دستی اش زد یا حتی او را خورد، قبح عقلائی ندارد.

عرفی

حسن و قبح عرفی، دو امر اعتباری است که معتبِرش عرف است؛ به خاطر حفظ نظام اجتماعی نیست، تابعی است از عرف ها و فرهنگ ها، مثلاً شرب خمر یا بدحجابی نزد عقلا قبحی ندارد، ولی نزد مسلمین قبح دارد.

شرعی

حسن و قبح شرعی، دو امر اعتباری است که شارع اعتبارکرده. گفته شده که در بعضی ادله از این حسن و قبح استفاده شده؛ که مثلاً قبیح است برای مؤمن. اگر استظهارکنیم که دارد همان حسن و قبح عرفی را بیان می کند، شرعی نیست. حسن شرعی، مثل این که نماز یا روزه، حسن شرعی دارد.

پس کلاً اقسام حسن و قبح، این چهارتاست: یا عقلی است، یا عقلائی، یا عرفی، یا شرعی.

اشکال: در بحث «حجیت قطع» شما گفتید: حجیت شرعی نداریم!

پاسخ: در بحث «حجیت» حسن و قبح شرعی نداریم؛ چون معنی ندارد که اگر با تکلیف شارع مخالفت کنیم شارع برای عمل خودش (عقاب) اعتبار قبح کرده باشد. ولی در این بحث حسن و قبح شرعی معنی دارد؛ که مثلاً بگوییم: نماز در طول امر شارع حسن شرعی پیداکرده است.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

جلسه ی بعد إن شاءالله واردمی شویم در «الموصوف بالحسن و القبح».

جهت تاسعه حسن و قبح (مقدمه / امر دوم موصوف به حسن و قبح) ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جهت تاسعه: حسن و قبح (مقدمه / امر دوم: موصوف به حسن و قبح)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت هشتم، گفتیم ابتدا باید اموری را در یک مقدمه توضیح بدهیم. در امر اول گفتیم که اشکالی ندارد «حسَن» را تعریف کنیم به «ما ینبغی فعلُه» یا «ما یمدح علیه فاعلُه». در اقسام حسن و قبح هم صحبت کردیم: عقلی، عقلائی، عرفی، و شرعی، که این سه قسم اعتباری هستند؛ معتبِر، یا عقلاست، یا عرف، یا شارع.

الامر الثانی: الموصوف بالحسن و القبح

ذوات خارج از محل نزاع است

ص: ۴۹۰

آن چیزی که متصف به حسن و قبح می شود، چیست؟ ما تارتاً ذوات را متصف به حسن می کنیم: «وجه زید حسن»، یا «این گل زیباست»، این معنا، از بحث ما کلاً خارج است؛ «حسن و قبح»ی که وصف ذوات است، یا به یک معنای دیگری است، یا

اگر به همین معنا باشد استعمالش مجازی است.

افعال محل بحث ماست

بحث ما، در حسن و قبحی است که افعال به آنها متصف می شود. می خواهیم ببینیم: «چه فعلی به حسن و قبح متصف می شود؟ و چه فعلی نمی شود؟». ابتدا انقسامات فعل را بگوییم، بعد ببینیم.

دو تقسیم در افعال

تقسیم فعل به ارادی و غیرارادی

فعل را تقسیم می کنند به ارادی و غیرارادی: فعل ارادی فعلی است که مسبوق به اراده است، این سبق، زمانی نیست، رتبی است؛ چون فعل با اراده در یک زمان محقق می شود. فعل غیرارادی، مثل تمامی افعالی که از اشیاء غیرذی اراده صادرمی شود، یا مثل افعال غیرارادی ما مثل حرکت قلب؛ فاعل این حرکت، فاعل بالاراده نیست. مثال معروفش، ید مرتعش است؛ که حرکتش علتی دارد، اما علتش مُرید نیست. فعل ارادی، مثل راه رفتن، تکلّم، و افعال دیگر.

تقسیم فعل ارادی به اختیاری و غیراختیاری

فعل ارادی، تقسیم می شود به اختیاری و غیراختیاری. فعل ارادی اختیاری، فعلی است که فاعل آن را قصد کرده است؛ مثلاً شما سنگی را برمی دارید و قصدتان این است که آن را به درخت بزنید و پرتابش می کنید و درست هم به درخت می خورد. این فعل، هم مسبوق به اراده است، و هم مسبوق به قصد است. اما یک بار سنگ را قصد دارید به درخت بزنید ولی به سر زید می خورد. این فعل، فعل ارادی من است؛ می توانستم سنگ را پرتاب نکنم. اما غیراختیاری است؛ قصد نداشتم به سر زید بخورد. پس فعل ارادی غیراختیاری، فعلی است که فاعل آن را قصدنکرده است.

اشکال: به دقت فلسفی خوردن سنگ به درخت هم فعل ما نیست، فعل ما فقط پرتاب سنگ است.

پاسخ: این فعل، به معنای أن یفعل نیست؛ «پرتاب سنگ و برخوردش با درخت» به معنای عرفی فعل من است.

پس نوع سه فعل داریم: غیرارادی، ارادی اختیاری، و ارادی غیراختیاری.

محل نزاع

کدامیک از این اقسام متصف به حسن و قبح می شود؟

مشهور: فقط ارادی اختیاری داخل در محل نزاع است

مشهور بین علمای ما این است که فقط فعل ارادی اختیاری متصف به حسن و قبح می شود. لذا اگر من به قصد زدن سنگ به درخت سنگ را به سر زید بزنم و زید را بکشم، کشتن زید، متصف به حسن و قبح نمی شود.

اگر حاکم را عرف قراربدهیم، در برخی موارد حکم به قبح می کنند.

اگر احتمال بدهد، به حسب درجه ی احتمال، به همین مقدار التفات فعل اختیاری می شود و متصف به حسن و قحب.

مختار: یک قسم دیگر هم داخل است

ما علاوه بر این که نظر مشهور را قبول داریم که فعل «ارادی اختیاری» داخل در محل نزاع است، یک مورد اضافه کرده ایم: یک قسم از ارادی غیراختیاری هم متصف به حسن و قبح می شود.

تقسیم «فعل غیراختیاری» به «خطای خارجی» و «خطای ذهنی»

فعل ارادی، گاهی به خطا می رود، و گاهی به خطا نمی رود. اگر به خطا نرود، اختیاری است و همانطور که مشهور گفتند، داخل در محل نزاع است و متصف به حسن و قبح می شود.

فعل ارادی اگر خطا در آن رخ بدهد، غیراختیاری است. در فعل ارادی غیراختیاری، تارتاً خطا در خارج است؛ مثلاً من تیری را به طرف زید که در سمت راست ایستاده بود شلیک کردم اما تیر به عمرو که در سمت چپ ایستاده بود خورد. این فعل، متصف به حسن و قبح نمی شود.

ص: ۴۹۲

و تارتاً خطا در ذهن است؛ مثلاً- من تیری را به طرف شخصی که در سمت راست ایستاده شلیک کردم و تیر هم به همان شخصِ سمت راستی خورد و درنتیجه خطا در خارج نبود، اما آن شخص سمت راستی عمرو بود و درنتیجه خطا در ذهن من بوده.

تقسیم «خطای ذهنی» به «مشترک» و «مختلف»

خطای ذهنی هم دو دسته است: دو فعلِ قصدشده و رخ داده شده، گاهی در حسن و قبح مشترکند و گاهی متفاوتند.

مثال برای حالتی که هر دو فعل در حسن و قبح مشترکند: شخص سمت راستی را قصد کرده به این گمان که زید است درحالی که زید محقون الدم بوده، و تیر هم به همان شخص سمت راستی خورده (و درنتیجه خطا در خارج نبوده)، ولی شخص سمت راستی عمرو بوده (و درنتیجه خطا در ذهن بوده) درحالی که عمرو هم محقون الدم بوده، پس دو فعل قصدشده و رخ داده شده در حسن و قبح مشترکند.

مثال برای حالتی که دو فعل در حسن و قبح مختلفند: همان مثال قبلی با این تفاوت که عمرو مهدورالدم بوده، یا بالعکس.

فعل غیراختیاری با خطای ذهنی و مشترک هم داخل در محل نزاع است

آن جایی که خطا ذهنی است و اختلاف در حسن و قبح دارند نیز مثل خطای خارجی خارج از محل نزاع است و متصف به حسن و قبح نمی شود؛ چون ملاکی که در فعلِ قصدشده هست، در فعل رخ داده شده نیست.

ولی آن جایی که خطا ذهنی است و در حسن و قبح اشتراک دارند، داخل در محل نزاع است و متصف به حسن و قبح می شوند؛ چون زید قتلش بما هو زیدٌ قبیح نیست، بلکه بما هو محقون الدم قبیح است. همان ملاک هم در عمرو (که تیر به او خورده) هست، پس اشتباه در قصد نیست؛ یعنی قتل شخص محقون الدم را قصدکرده، و آن شخص سمت راستی را قصد کرده، و همان شخص را هم کشته. فقط یک خطای ذهنی داشته که فکرمی کرده: «زید است» ولی عمرو بوده. و این مقدار از خطا، تأثیری در اتصاف به حسن و قبح ندارد.

پس در فعل ارادی غیراختیاری اگر خطا در ذهن باشد نه در خارج، و در مورد خطا، حسن و قبحِ هر دو یکی باشد، در این صورت فعل غیراختیاری هم متصف به حسن و قبح می شود و درنتیجه داخل در محل نزاع است.

هذا تمام الکلام فی الأمر الثانی.

قطع (جهت تاسعه حسن و قبح / مقدمه / امر سوم انقسامات شیء) ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن و قبح / مقدمه / امر سوم انقسامات شیء)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت تاسعه (حسن و قبح) گفتیم که ابتدا در مقدمه اموری را عرض می کنیم؛ در امر اول تعریف و اقسام حسن و قبح را گفتیم، در امر دوم موصوف به حسن و قبح را گفتیم، رسیدیم به امر سوم که بحث امروز ماست.

الامر الثالث: انقسامات الشيء

در اصول گفته شده: هر امری را که در نظر بگیرید، از چهار قسم خارج نیست: حقیقی، واقعی، اعتباری، و وهمی. هر مفهومی را که در نظر بگیرید، مصداق آن مفهوم، یا در عالم حقیقت است، یا در عالم واقع است، یا در عالم اعتبار است، یا در عالم وهم است. مرحوم آقای صدر بیش از دیگر اصولیین روی این چهار قسم سخن گفته و تطبیقاتش را ذکرکرده است.

امر واقعی

امر واقعی، امری است که وجود ندارد، ولی واقعیت دارد؛ یعنی متقوّم به اذهان افراد ذی شعور نیست. مثال های بسیار زیادی هم دارد؛ مثل استحاله ی تناقض، تلازم بین علت و معلول، عدم شریک الباری. وجود باری تعالی هم امری واقعی است؛ مثل انسان نیست که وجود به آن اضافه شده باشد، وجود ندارد، شیءٌ له الوجود نیست، خودش وجود است.[(۱)](#) متقوّم به اذهان نیست، و هیچ وعائی هم ندارد. همه ی مفاهیم انتزاعی مثل فوقیت از این قسم است. این خیلی نکته ی خوبی بوده که امثال مرحوم آقای صدر علاوه بر عالم وجود، عالم واقع را هم اضافه کرده اند.

ص: ۴۹۴

۱- (۱) – البته این طبق نظر فلاسفه است که واجب تعالی را ماهیت دار نمی دانند، به نظر ما هیچ محذوری ندارد که واجب تعالی هم «شیءٌ له الوجود» باشد.

اشکال: بالاخره باید وعائی داشته باشد.

پاسخ: وعاء همیشه به اعتبار وجود است؛ برای خود «وجود» وعائی نیست.

اعراض نیاز به محل دارد؛ لذا در فلسفه این بحث مطرح بوده که اعراض، آیا واقعی است یا حقیقی؟ مثلاً فعل یا کمیت آیا وجود دارند یا واقعیت؟ خوب است که با این نگاه، پاره ای امور را در فلسفه بازنگری کنیم؛ که اینها آیا وجود دارد؟ یا واقعیت دارد؟ زید در خارج وجود دارد، آیا عدالت زید هم وجود دارد و امر حقیقی است؟ یا امر واقعی است؟ نسبتی که بین من و این میز است، آیا وجود دارد؟ یا واقعیت دارد؟

به لحاظ منطقی غلط است بگوییم: «الوجود موجود»، این عبارت به لحاظ فلسفی درست است؛ به معنای عرفیِ این جمله کاری ندارم، مراد فلاسفه این است که وجود، امر تحقق داری است، امر واقعیت داری است. به لحاظ منطقی این قضیه ی «الوجود وجود» کاذب است؛ مثل این است که بگوییم: «العلم عالمٌ». زید عالمٌ، یعنی زید شیءٌ له العلم. اما «العلم عالم» یعنی «العلم شیءٌ له العلم»؟ نه. «وجود» هم همینطور است؛ اینطور نیست که: «الوجود شیءٌ له الوجود».

قسم دوم: امر حقیقی

امر حقیقی، امری است که وجود دارد؛ هر چیزی که «شیءٌ له الوجود» باشد، امر حقیقی است، مثل انسان، مثل زید. تصور و تصدیق و صور خیالی هم از امور حقیقی است؛ چون «شیء له الوجود» هستند. اما مثلاً سیمرغ امر حقیقی نیست؛ چون «شیءٌ له الوجود» نیست.

اشکال: چرا سیمرغ هم به وجود ذهنی اش «شیءٌ له الوجود» نباشد؟

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: مفهوم سیمرغ ذهنی است و امر حقیقی است چون شیءٌ له الوجود است، اما مصداقش وهمی است.

ص: ۴۹۵

وقتی می گوییم: «الانسان یموت» این «انسان» در عالم وجود موجود است. اما وقتی می گوییم: «الانسان نوعٌ»، این ماهیت در عالم واقعی است؛ یعنی این گزاره، نه ناظر به عالم ذهن است و نه ناظر به عالم عین است.

موهوم بودن وجود شریک الباری، امر واقعی است؛ یعنی خود موهومات هم در عالم واقع هستند؛ یعنی موهومیتش امر ذهنی نیست، امر واقعی است.

کثیراً مّا در «اصول» می گویند: «فلان شیء از امور واقعی است» درحالی که یک معنای دومی مرادشان است؛ جامع بین واقعی و حقیقی؛ یعنی می خواهند بگویند: امر موهوم یا اعتباری نیست.

قسم سوم: امر اعتباری

امر اعتباری، امری است که واقعیت ندارد، وجود هم ندارد (شیءٌ له الوجود باشد)، فقط اعتبار شده؛ دقیقاً مثل ملکیتی که بین من و این عبا هست؛ بین من و این عبار که هر دو وجود داریم، علقه ای وجود دارد که از آن به «ملکیت» تعبیرمی کند. این علقه، بین شما و عبای من نیست. این علق که اسمش «ملکیت» است، از امور اعتباری است. علقه ی «زوجیت» هم همینطور است؛ اینطور نیست که در عالم «وجود» اتفاقی افتاده باشد و چیزی به وجود آمده باشد.

امر اعتباری، متقوّم به اذهان اعتبارکنندگان است، نه این که وعائش هم «ذهن» باشد. «امر واقعی» در خارج هست، ذهن درکش می کن، ولی «امر اعتباری» را ذهن می سازد، نه این که فقط درکش کند.

قسم چهارم: امر موهوم

امر موهوم، هر امری است که واقعیت ندارد، وجود و حقیقت هم ندارد، اعتباری هم نیست؛ مثل وجود شریک الباری، امکان اجتماع نقیضین، عدم تلازم بین علت و معلول، امر عدم جن، عدم شیطان. عدم امر حقیقی، امر موهوم است؛ چهار ضلع داشتن مثلث، امر وهمی است. این وهم، مقابل ظنّ نیست؛ یعنی غیرواقعی.

ص: ۴۹۶

مفهوم امور اعتباری، اعتباری نیست؛ مفهوم «ملکیت» از امور حقیقی است. حتی مفهوم «عدم» و مفهوم «عدم باری تعالی» هم از امور حقیقی است.

آیا این چهار قسم حصر عقلی دارد؟

پاسخ: خیر؛ به استقراء است.

هذا تمام الکلام فی الامر الثالث، إن شاءالله فردا وارد می شویم در امر رابع.

قطع (جهت تاسعه حسن و قبح / مقدمه / امر رابع و خامس) ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن و قبح / مقدمه / امر رابع و خامس)

خلاصه مباحث گذشته:

از مقدمات حسن و قبح، سه امر را گفتیم، امر رابع بحث امروز ماست.

الامر الرابع: فی تحریر محل النزاع

در این امر می خواهیم بررسی کنیم: این نزاعی که در مسأله ی «حسن و قبح» بین علماست، در کجاست؟

این که: «فی الجمله حسن و قبح اعتباری داریم.»، محل اختلاف نیست؛ در بسیاری امور، یک عمل در یک عرفی حسن است و در عرف دیگری قبیح است. اختلافی که بین علمای ماست، این است که: «علاوه بر حسن و قبح اعتباری، آیا حسن و قبح عقلی هم داریم یا نداریم؟»؛ کسانی که قائلند حسن و قبح واقعی داریم، اسم این حسن و قبح واقعی را حسن و قبح عقلی گذاشته اند. کسانی که قائلند دائماً اعتباری است، اسمش را حسن و قبح عقلائی گذاشته اند. به عبارت دیگر حسن و قبح عدل و ظلم، آیا امر واقعی است یا اعتباری؟ کسانی که قائلند حسن و قبح عدل و ظلم واقعی است، می گویند که حسن و قبح عدل و ظلم، عقلی است؛ یعنی خودش واقعیتی دارد که عقل ما این واقعیت را درک می کند. کسانی که قائلند حسن و قبح عدل و ظلم اعتباری است، می گویند: حسن و قبحش عقلائی است؛ یعنی بر اساس توافق و تبانی بین عقلاست، وگرنه نه عدل حُسنی دارد و نه ظلم قبحی ارد. پس تمام نزاع در این است که: آیا حسن و قبح واقعی داریم یا نداریم؟ به عبارت دیگر: حسن و قبح عدل و ظلم، اعتباری است یا واقعی؟ اگر گفتیم: «واقعی است»، یعنی عقلی است. و اگر گفتیم: «اعتباری است»، یعنی عقلائی است.

ص: ۴۹۷

پس در حسن و قبح «عرفی» اختلافی نیست، اختلاف در این است که: برگشت حسن و قبح عرفی به چیست؟ آیا برگشتش به

دو امر واقعی است که می شود عقلی؟ یا برگشتش به دو امر اعتباری است که می شود عقلائی؟ حسن و قبح عدل و ظلم، آیا واقعی است یا اعتباری؟ اگر گفتیم: «واقعی است»، پس حسن و قبح عقلی را قبول داریم. اگرگفتیم: «اعتباری است»، پس حسن و قبح عرفی را برمی گردانیم به حسن و قبح عقلائی.

الامر الخامس: فی ثمره البحث

برای این بحث، ثمراتی گفته شده:

ثمره ی اول: مطلق و نسبی بودن حسن و قبح

گفته شده ثمره ی این بحث این است که اگر قائل به حسن و قبح عقلی شدیم، حسن و قبح، مطلق است نه نسبی. ولی اگر قائل به حسن و قبح عقلائی بشویم، حسن و قبح، نسبی است، یعنی ارزش ها و اخلاق امور نسبی است؛ تابع شرایط و مکان است؛ عملی ممکن است در مکانی حسن باشد و همان عمل در مکان دیگری قبیح باشد، ممکن است سرقت در یک زمانی قبیح باشد اما در زمان دیگری قبیح نباشد.

مناقشه: حسن و قبح عقلائی هم مطلق است

ما این فرق اول (بین حسن و قبح عقلی و عقلائی) را قبول نکردیم؛ حسن و قبح شرعی را اگر کناربگذاریم چون محل بحث ما نیست، سه حسن و قبح داریم: عرفی، عقلی، و عقلائی. حسن و قبح عرفی، نسبی است؛ در یک عرفی، ازدواج با مادر خود قبیح است، اما در عرف دیگری ممکن است ازدواج با محارم اصلاً قبیح نباشد. اما حسن و قبح عقلائی و عقلی، هیچ کدام نسبی نیستند؛ حسن و قبح عقلی و عقلائی اگر تغییرمی کند، دائماً به خاطر تبدّل موضوع است. و تغییرِ با تبدّل موضوع، نشانه ی نسبیت نیست.

به عنوان مثال اگر سرقت قبیح است، به این خاطر است که منجر به اختلال نظام می شود؛ اگر در جامعه ای سرقت باعث اختلال نظام نشود(۱) ، در این جامعه سرقت قبیح نیست.

اگر در آینده وسیله ای درست کنند که وقتی کسی دروغ بگوید متوجه بشویم، در این جامعه دروغ گفتن باعث اختلال نظام نمی شود، در چنین جامعه ای دروغ گفتن قبح عقلائی ندارد.

پس چه حسن و قبح عقلی و چه حسن و قبح عقلائی، مطلق است. فقط حسن و قبح عرفی است که نسبی است.

ثمره ی دوم: اتّصاف افعال الهی به حسن و قبح

اگر قائل به حسن و قبح عقلی بشویم، فعل خداوند متّصف به حسن و قبح می شود. اما اگر قائل به حسن و قبح قلی نشویم، فعل خداوند متّصف به حسن و قبح نمی شود؛ چون موضوع حسن و قبح عقلائی، فعل انسان است. در این صورت فقط افعال انسان هاست که متصف به حسن و قبح می شود و نمی توانیم بگوییم: «تعذیب اطفال قبیح است» یا «به جهنم بردن عابد قبیح است» یا «عاصی را عقوبت کردن قبیح نیست».

مختار: پذیرش این ثمره با دو تعلیقه

ما این ثمره را فی الجمله قبول کردیم، و ثمره ی خیلی خوب و خیلی مهمی است. لکن دو تعلیقه هم داریم:

تعلیقه ی اول: این ثمره مبتنی است بر این که خداوند فاعل بالاراده باشد

تعلیقه ی اول این است که ما خداوند را فاعل بالاراده بدانیم کما این که فقها و متکلمین ما خداوند را فاعل بالاراده می دانند. اما اگر مثل حکما گفتیم: «خداوند فاعل بالاراده نیست»، افعال خداوند هم متصف به حسن و قبح نمی شود. این نکته مهم نیست؛ چون فقهای ما خداوند را فاعل بالاراده می دانند، ولو در نزد حکما خداوند فاعل بالاراده نیست.

۱- (۱) - مثلاً جامعه طوری شده که امکان سرقت آنقدر کم شده که اگر احیاناً کسی هم متمکّن از سرقت بشود، اختلال نظام لازم نمی آید.

تعلیقه ی دوم: افعال خداوند متّصف به حسن و قبح عرفی می شود

تعلیقه ی دوم این است که فعل خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود، اما متصف به حسن و قبح عرفی می شود؛ مثلاً اگر از عرف سؤال کنیم: «تعذیب اطفال آیا قبیح نیست؟»، فکرنمی کنم کسی پیدابشود که نگوید: «این فعل خداوندی، خیلی قبیح است.»، حتی آن کسی که به خدا معتقد نیست اگر این سؤال را از او بپرسیم که: «اگر خدایی باشد و چنین کاری کند، آیا کارش قبیح است؟»، او هم می گوید: قبیح است.

اشکال: این که همه می گویند، به این خاطر است که عقلی است، نه عرفی.

پاسخ: این ثمره فرضی است؛ اگر فرضاً حسن و قبح عقلی را منکر بشویم، این ثمره پیش می آید.

اشکال: اگر خداوند کاری کند که نظام به هم بریزد، آیا عقلا حکم به قبحش نمی کنند؟

پاسخ: در قیامت، نظامی نیست.

اشکال: اگر خداوند در همین دنیا کاری کند که نظام عالم به هم بریزد، عقلا حکم به قبحش می کنند.

پاسخ: این حسن و قبح عرفی است؛ نکته اش عرفی است نه عقلائی؛ عرف عام است. افعال خداوند متصف به حسن و قبح عقلائی نمی شود؛ چون عضوی از نظام انسان ها نیست.

قطع (جهت تاسعه / امرششم ازمقدمه / ومقام اول دلیل اول بر حسن وقبح عقلی) ۹۵/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه / امرششم ازمقدمه / ومقام اول: دلیل اول بر حسن وقبح عقلی)

خلاصه مباحث گذشته:

در مقدمه ی بحث حسن و قبح عقلی، پنج امر را گفتیم، به امر ششم رسیدیم:

الامر السادس: الاقوال فی المسأله ی

ابتداءً دو قول داریم: قول اول، انکار حسن و قبح عقلی، یا به تعبیر دیگر انکار واقعیت حسن و قبح است، و قول دوم قبول حسن و قبح عقلی است. و قائلین به حسن و قبح عقلی، سه مسلك دارند. پس در مسأله ی حسن و قبح عقلی، مجموعاً چهار قول داریم. این چهار قول را بالتفصیل ذکرمی کنیم.

ص: ۵۰۰

قول اول: انکار حسن و قبح عقلی

قول اول قول کسانی است که حسن و قبح عقلی را منکرند؛ حسن و قبح عقلی نداریم، و آنچه داریم، اعتباری است؛ یا شرعی است یا عرفی است یا عقلائی است.

حکمای ما کافّةً قائل به اعتباریت حسن و قبح هستند، الا یک نفر؛ به مرحوم ملاهادی سبزواری نسبت داده اند که قائل به حسن و قبح عقلی بوده است. و در بین علما و فقهای ما هم مرحوم اصفهانی از حکما تبعیت کرده و منکر حسن و قبح عقلی شده است.

منشأ انتساب این قول به حکما

بعضی تشکیک کرده اند که: «آیا واقعاً حکما حسن و قبح عقلی را منکر بوده اند یا نه؟»؛ چون حکما گاهی به مناسبت اشاره ای کرده اند به این که: حسن و قبح «مما تطابقت علیه آراء العقلاء» است، ولی بحث روشنی نداشته اند.

وجه اول: داخل در تقسیم موجودات نیست

دلیل بر این که حکما منکر حسن و قبح عقلی بوده اند، این است که حکما واقعیت را مساوق با «وجود» می دانسته اند و تنها امر واقعی را «موجود» می دانسته اند و بقیه را امر موهوم می دانسته اند. همین حکما وقتی که خواسته اند موجودات دایره ی هستی را تقسیم کنند، یک تقسیمی انجام داده اند که هیچ موجودی از آن تقسیم خارج نشود؛ گفته اند: موجود، یا واجب است یا ممکن، ممکن یا جوهر است یا عرض، جوهر پنج قسم است عرض نُه مقوله است، مجموع موجودات هستی، از این انقسامات بیرون نیست. حسن و قبح، اگر امر واقعی باشد، باید از این تقسیم خارج نباشد. تنها قسمی که ممکن است ما بتوانیم حسن و قبح را در آن قراربدهیم، کیف است. کیف را هم به چهار قسم تقسیم کرده اند؛ گفته اند: کیف، یا استعدادی است، یا محسوس است، یا نفسانی است، یا مربوط به کمیات است. و واضح است که حسن و قبح، هیچ یک از این چهار قسم نیست.

سؤال: تقسیم بندی حکما استقرائی نبوده؟

پاسخ: استقرائی بوده، ولی وقتی در این اقسام نیاورده اند، پس چنین واقعیتی را قبول نداشته اند. در حکمت، هر امری که موجود نباشد، موهوم است. پس آنچه که فلاسفه در بحث «مقولات» گفته اند، نشان می دهد که قائل به حسن و قبح عقلی نبوده اند.

وجه دوم: برای تأدیب است

مضافاً بر این که در بعضی مباحث این را هم گفته اند که: اینها آرائی است که برای تأدیب افراد قرارداده شده است؛ یعنی مفاهیمی ساختگی است برای تأدیب.

نتیجه: حکما قائل به قول اول هستند

پس حکما تماماً قائل بوده اند به عدم حسن و قبح عقلی، مگر آن چیزی که به مرحوم ملاهادی سبزواری نسبت داده شده است، من تتبع نکرده ام، ولی بعید می دانم (که این نسبت هم درست باشد).

قول دوم: پذیرش حسن و قبح

قول دوم، قول کسانی است که قائل به حسن و قبح عقلی شده اند؛ صرفاً اینطور نیست که هر حسن و قبح اعتباری باشد. قائلین به قول دوم سه مسلک دارند:

مسلک اول: اشاعره (در طول امرونهی شارع)

مسلک اول مسلک اشاعره است؛ اشاعره معتقد بوده اند به حسن و قبح عقلی. لکن قائل بوده اند که حسن و قبح عقلی، در طول امر و نهی شارع شکل می گیرد.

قبلاً- گفتیم: «واقعی» دو قسم است: واقعی واقعی، و واقعی اعتباری (که در طول «اعتبار» واقعیت دارد، مثل مالیت یک قطعه اسکناس.). حسن و قبح، در نزد اشاعره، واقعی اعتباری است؛ یعنی در طول امر و نهی شارع است، مثل مالیت اسکناس است؛ صدق، فی نفسه حسن نیست، ولی در طول امر الهی، واقعاً حسن است. پس واقعی اعتباری است، ولی اعتبارش از ناحیه ی شارع است. هر فعلی، فی نفسه نه حسن است و نه قبیح، اگر شاعر از فعلی نهی کند، آن فعل واقعاً قبیح است. و اگر شارع به فعلی امرکند، آن فعل واقعاً حسن است. پس اشاعره واقعی بودن حسن و قبح را قبول داشته اند، لکن در طول امر و نهی شارع.

ص: ۵۰۲

«وجوب»، حسن و قبح طبق این نظریه شبیه «وجوب» است؛ وجوب، امر واقعی و از مفاهیم انتزاعی است. صلات وقتی این وصف وجوب را دارد که شارع امر کند؛ اگر شارع امر کند، واقعاً واجب است. اما اگر امرنکند، واقعاً واجب نیست.

تفسیر دیگری از نظریه ی اشاعره

نظریه ی اشاعره تفسیر دیگری دارد که مرحوم آقای صدر این تفسیر دوم را قبول کرده است؛ طبق این تفسیر، اشاعره با حکما هم نظر هستند، با این تفاوت که حکما می گویند: از امور اعتباری است به اعتبار عقلا، و اشاعره می گویند: از امور اعتباری است به اعتبار شارع. پس در این که اعتباری است و واقعی نیست با هم اتفاق دارند، اختلاف در معتبِرش است؛ حکما می گویند: معتبرش عقلاست، و اشاعره می گویند: معتبرش شارع است.

مناقشه در این تفسیر

در بحث «کلام» گفته ایم: اصلاً احتمال این را نمی دهیم که اشاعره چنین حرفی زده باشند. می توانید مراجعه کنید به کتاب «شرح المقاصد» ج۴ ص۲۸۳. این کتاب، مال تفتازانی است که از بزرگان اشاعره است، و کتابش از بهترین کتاب های کلامی اهل سنت است.

این نظریه، چه نظریه ی اشاعره باشد و چه نباشد، به عنوان یک «احتمال» مطرح است.

مسلک دوم: اخباری ها (ادراک حسن و قبح توسط عقل قابل اعتماد نیست)

مسلک دوم مسلک علمای اخباری است؛ اخباری ها حسن و قبح را قبول داشته اند ومعتقد بوده اند که در طول امر و نهی شارع هم نیست؛ افعال فی نفسه می تواند حسن باشد و می تواند قبیح باشد. خیانت در امانت، چه شارع امرکند و چه نکند، قبیح است. در این نکته با اشاعره اختلاف داشته اند. ولی در مقام اثبات می گفتند: ما در ادراکات خودمان به حسن و قبح افعال نمی توانیم اعتمادکنیم؛ چون حسن و قبح، از امور بسیار پیچیده است. برای تشخیص حسن و قبح، باید به شارع مراجعه کنیم. امر و نهی شارع، «حسن و قبح»ساز نیست، لکن کاشف از حسن و قبح افعال است؛ برای تشخیص مصداق حسن و قبیح، به شارع مراجعه می کنیم. مثلاً قبح شرب خمر را نمی توانیم بفهمیم، از نهی شارع می فهمیم که قبیح است.

ص: ۵۰۳

سؤال: تعبیر عقلی برایش دقیق است؟

پاسخ: مراد ما از عقلی، واقعی است، عقل فقط مدرک است.

مسلک سوم: معتزله و عدلیه و فقها (اعتماد به مدرکات عقل)

مسلک سوم مسلکی است که معتزله، عدلیه، و فقهای ما این مسلک را اختیار کرده اند؛ که حسن و قبح عقلی است و در طول امر و نهی شارع نیست، و به درک خودمان می توانیم اعتمادکنیم، مثل همه ی امور عقلی. البته امکان دارد خطاکنیم و مثلاً بگوییم: «شرب خمر قبیح نیست» بعد بفهمیم که اشتباه کرده ایم و شارع ما را راهنمایی کرده که: «شرب خمر، قبیح است.».

نتیجه: در مجموع چهار قول داریم

پس مجموع اقوال شد چهار قول، یک قول، منکر حسن و قبح عقلی است، و سه قول قائل به حسن و قبح عقلی است.

اینها اموری بود که می خواستم در مقدمه توضیح بدهم، تا واردبشویم در بحث حسن و قبح.

گفتیم که تمام مباحث «حسن و قبح» را در چندین مقام طرح می کنیم:

المقام الأول: ادله ی القول بالحسن و القبح العقلی

در این مقام، متعرض می شویم به ادله ی قائلین به حسن و قبح عقلی. به ادله ای متعرض شده اند و می شود ادله ای اصطیاداً برای این قول جمع کرد، ما به اهمّ ادله و اهمّ اشکالات هر کدام می پردازیم.

دلیل اول: اثبات نبوت خاصه

دلیل اولی که آورده اند، این است که اگر حسن و قبح عقلی را منکر بشویم، نبوت هیچ نبی ای منطقیاً قابل اثبات نیست؛ به این بیان که تمام متکلمین، در اثبات نبی خودشان از همین حسن و قبح عقلی استفاده کرده اند. اگر حسن و قبح عقلی را انکارکنیم، پس هیچ «حسن و قبح عقلی»ی قابل اثبات نیست.

هر نبی ای اگر در دعوی خودش صادق است فثبت المطلوب. اگر کاذب است، قدرت اعجازش را خداوند به او داده. اعطای قدرت به کاذب برای تضلیل دیگران، عقلاً قبیح است. و صدور قبیح از خداوند محال است، پس کاذب بودن یک نبی، محال است. همه ی نبوت ها را از همین طریق اثبات می کنند. اگر حسن و قبح را قبول نکنیم، نمی توانیم هیچ نبوتی را اثبات کنیم.

اشکال: کذب اگرچه متصف به حسن و قبح عقلی نمی شود، ولی متصف به حسن و قبح عرفی می شود.

پاسخ: حسن و قبح عرفی فایده ای ندارد؛ چون دلیل نداریم بر این که قبح عرفی از خدا صادرنمی شود.

مناقشه ی اول: از طریق حساب احتمالات

مرحوم آقای صدر جواب هایی به این دلیل داده، از جواب هایی که ایشان داده، من متعرض یک جواب می شوم.

ما می توانیم نبوت نبی اسلام را بر اساس حساب «احتمالات» اثبات کنیم، و نبوت سایر انبیا را از طریق قرآن اثبات می کنیم. در ابتدای کتاب «الفتاوی الواضحه» نبوت را از طریق حساب «احتمالات» اثبات کرده است.

اشکال بر این مناقشه: اثبات شما منطقی نیست

ما اگر بر فرمایش ایشان تسلّم کنیم که می شود نبوت نبی اسلام را با حساب «احتمالات» اثبات کرد، باز هم استدلال ایشان به درد ما نمی خورد؛ چون بحث ما در اثبات منطقی است. درحالی که اثبات نبوت از طریق حساب «احتمالات»، اثبات علمی است.

اثبات منطقی، دو اصطلاح دارد: اثبات مبتنی بر قیاس، و اثبات مبتنی بر برهان. برهان، صنفی از قیاس است، نه این که قسیم قیاس باشد. در مانحن فیه وقتی می گوییم: «اثبات منطقی»، منظورمان اثبات مبتنی بر برهان است.

اما اثبات علمی، اثبات مبتنی بر استقراست؛ که اثبات خود استقرا مبتنی بر حساب «احتمالات» است. به این اثبات، «علمی» می گویند؛ چون در تمام علوم مثل فیزیک و شیمی، از این اثبات استفاده می شود.

ص: ۵۰۵

اگر استدلال ایشان را بپذیریم و نبوت نبی اسلام را بر اساس حساب «احتمالات» اثبات کردیم، این اثبات، اثبات علمی است. درحالی که آنچه مهم است، اثبات منطقی است؛ یعنی اثبات مبتنی بر برهان. و این مناقشه ی شما، اثبات منطقی نیست. چون اثبات اگر مبتنی بر منطق نباشد، معنایش این است که عدم نبوت نبی اکرم ممکن است. اما اگر بر اساس اثبات منطقی باشد، محال است که نبی اکرم نبی نباشد. در اثبات منطقی ضرورت نبوت نبی اکرام اثبات می شود، ولی در اثبات علمی فقط یک اعتقاد و باور به وجود می آید.

اشکال بعدی، اشکال خودمان است که إن شاءالله فردا متعرضش می شوم.

قطع (جهت تاسعه حسن و قبح عقلی / مقام اول ادله ی قول به حسن و قبح عقلی) ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن و قبح عقلی / مقام اول: ادله ی قول به حسن و قبح عقلی)

خلاصه مباحث گذشته:

در ادله ی قول به حسن و قبح عقلی، دلیل اول را دیروز گفتیم؛ که اگر منکر حسن و قبح عقلی بشویم، نبوت هیچ نبی ای قابل اثبات نیست. مرحوم آقای صدر فرمودند که نبوت نبی اسلام بر اساس حساب «احتمالات» ممکن است. جواب این بود که این استدلال شما بر اساس حساب «احتمالات» منطقی و برهانی نیست، علمی و استقرائی است. استدلال ایشان بر اساس حساب «احتمالات» را در یک جایی إن شاءالله توضیح خواهم داد.

مناقشه ی دوم: بدون اثبات منطقی هم اعتقاد به نبوت ممکن است

این دلیل، اشکالات مختلفی دارد، به یک اشکال اکتفامی کنم؛ اگر این ملازمه را قبول کنیم که با انکار حسن و قبح عقلی نمی توان نبوت هیچ نبی ای را اثبات منطقی کرد، مشکلی برای اعتقاد به نبوت خاصه پیش نمی آید؛ چون اگر اثبات منطقی نبوت ممکن نشد، از عدم امکان اثبات نمی توان عدم امکان ثبوت را نتیجه گرفت. پس اگر اثبات منطقی ممکن نباشد، اعتقاد به نبوت باز هم ممکن است. مگر صدها میلیون مسلمان و مسیحی که معتقد به نبوت نبی شان هستند، از طریق برهان منطقی به یقین رسیده اند؟!

ص: ۵۰۶

بنابراین این برهانی که برای اثبات نبوت خاصه گذشت، هیچ قداستی هم ندارد؛ ما اگر نتوانیم اثبات منطقی کنیم، هیچ محذوری پیدانمی شود؛ نه به اصل «ثبوت» لطمه ای می زند، و نه به «اعتقاد» مردم؛ می توانند با دلیل علمی اعتقاد پیداکنند. لذا نباید به عنوان یک «محذور» بگوییم: اثبات منطقی ممکن نیست.

فلاسفه معتقدند علوم حقیقی فقط ریاضیات و طبیعیات و الهیات است؛ چون فقط در این سه علم است که برهان اقامه می

شود. اگر ریاضیات را کناربگذاریم، طبیعیات تقریباً تمامش ابطال شده امروز. در الهیات اولاً کثرت اختلاف را ببینید. کمتر مسأله ی فلسفی هست که در آن اختلاف نباشد. در زمان ما، اکثر ادله ی فیلسوفان مورد نقد واقع شده. من در ذهنم نیست مسأله ی فلسفی ای که در آن اختلاف نباشد؛ آنچه به عنوان مسأله ی فلسفی باشد، نه آنچه که به عنوان اصل موضوعی از آن استفاده می کنند. مرحوم آقای صدر که رفت سراغ حساب «احتمالات» به همین دلیل بود که این ادله را ناتمام می دید.

اشکال: اگر مخاطبین انبیا استدلال منطقی نمی کرده اند، پس چرا به انبیا ایمان می آورده اند؟!

پاسخ: اثر تکوینی معجزه است؛ شما هم اگر کرامت داشته باشی، به شما هم ایمان می آورند؛ کما این که در هندوستان سای بابا (که اخیراً فوت کرده) کارهای خارق العاده می کرد و میلیون ها پیرو هم داشت.

گفتیم: برهان نداریم، ولی منظورمان این نیست که دلیلی نمی خواهد؛ ممکن است به قول آقای صدر استدلال علمی داشته باشد، ممکن است واضح باشد.

فلسفه ی حکمت متعالیه، تقریباً چیزی از فلسفه ی مشّاء باقی نگذاشت؛ کما این که فیلسوفان چیزی از کلام متکلمین باقی نگذاشته اند. بین فلسفه ی مشّاء و کلام و حکمت متعالیه، هیچ ربطی نمی بینید. ملاصدرا راجع به شیخ گفته: «مشکل شیخ این بوده که از «وجود» تصور درستی نداشته.»؛ موضوع فلسفه همین «وجود» است!

دلیل دوم: وجوب اطاعت خداوند

اگر کسی حسن و قبح عقلی را قبول نکند، چرا باید خداوند متعال را اطاعت کند؟ چون اگر قائل شدیم به حسن و قبح عقلائی و عرفی، واضح است که اطاعت خداوند، وجوب عقلائی و عرفی ندارد.

مناقشه: لزوم اطاعت، ناشی از احتمال عقوبت است

در این دلیل، یک مغالطه ای صورت گرفته؛ گفته اند: اگر حسن و قبح عقلی را منکر بشویم، اطاعت خدا واجب نیست؛ یعنی مهم نیست؛ یعنی می توانیم اطاعت نکنیم.». درحالی که «واجب نیست»، به این معنی است که «وجوب عقلی ندارد»، نه این که به این معنی است که ما مختاریم اطاعت کنیم و نکنیم.

«لزوم اطاعت»، ناشی می شود از «احتمال عقوبت». لذا اگر پیامبر بفرماید: «خداوند خیلی دوست دارد شما نمازبخوانید، اما در قیامت همه ی شما به بهشت می روید و عقوبتی در کار نیست.»، خیلی ها بی نماز می شوند. اگر خداوند می گفت: «اگر کسی نمازنخواند، دوستش ندارم، ولی عقوبتی هم در کار نیست.»، خیلی ها اطاعات را ترک می کردند. پس اصلاً ذره ای معنی ندارد که حسن و قبح فعل، انگیزه برای انجام یا ترک فعل بشود. بلکه تنها انگیزه ی ما، اطمینان به عدم عقوبت است. دفع ضرر محتمل، عقلی نیست، فطری است.

سؤال: بدون حسن و قبح، مولویت مولا باقی است؟

پاسخ: بله؛ امثال آقای صدر می گویند: مولویت، امر واقعی است؛ یعنی هیچ ارتباطی با حسن و قبح ندارد.

سؤال: اطاعت خداوند بدون حسن و قبح چگونه اثبات می شود؟

پاسخ: به خاطر احتمال؛ احتمال می دهد این نبی راست بگوید.

اشکال: اگر حسن و قبح را قائل نشویم، ممکن است همه ی انبیا را به جهنم ببرد.

پاسخ: اگر مرادتان این است که عقلاً قبیح نیست پس این کار امکان عقلی دارد، بله؛ چنین امکانی هست. اما احتمال نفسانی نمی دهیم.

ص: ۵۰۸

دلیل سوم: لغویت شرائع

گفته اند: اگر حسن و قبح عقلی را انکارکنید، پس همه ی شرائع لغو است؛ چون افعال فی نفسه نه حسنی دارند و نه قبحی؛ روزه گرفتن با شرب خمر هیچ فرقی ندارند. همه ی افعال در حسن و قبح یکسانند؛ چون ما اصلاً فعل قبیحی در عالم نداریم، ما اصلاً فعل حسنی در عال نداریم، پس شرائع به چی امرکنند و از چی نهی کنند؟!

مناقشه: مصلحت، در «ایجاب» است نه در «واجب»

این دلیل هم ناتمام است؛ چون عدلیه قائل نیستند که حسن و قبح تابع مصلحت و مفسده ای است که در متعلَّق امر و نهی قراردارد، متأخرین قائل شده اند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده ی تشریع است؛ خداوند آن جایی حکم به وجوب می کند که در «ایجاب» مصلحت باشد نه در «واجب». بر اساس مصلحت است که خداوند نمازخواندن را واجب کرده است، ولی بر اساس مصلحتی که در واجب کردن نماز است، نه بر اساس مصلحتی که در نماز است.

سؤال: چرا احکام الهی باید بر اساس مصلحت باشد؟

پاسخ: مقتضای حکمت الهی است.

این شیوه هم عقلایی است؛ مثلاً یک بچه ای خیلی لج باز است و هر چه بگوییم، بر خلافش عمل می کند. اگر به او بگوییم: «روزی ده سیگار بکش»، لب به سیگار نمی زند، اینجا مصلحت، در ایجاب سیگارکشیدن است، اگرچه سیگارکشیدن مفسده دارد.

دلیل چهارم: اتفاق بین مجتمع های مختلف

دلیل چهارمی که آورده اند، این است که مجتمعات عقلا متفرّق است؛ خصوصاً در قدیم که فاصله ی زیادی بین مجتمع ها داشته اند. چطور ممکن است حسن و قبح صرفاً عقلائی باشد و واقعیتی نداشته باشد ولی همه ی جوامع در حسن و قبح برخی افعال مثل حسن صدق اتفاق کرده باشند؟! از این اتفاق فهمیده می شود که یک امر واقعی است که همه ادراکش کرده اند.

مناقشه: حفظ نظام

کسانی که حسن و قبح را عقلائی می دانند، حسن و قبح بر اساس «حفظ نظام» عقلائی می دانند. و این جهت حفظ و اخلال، در نظام های مختلف، یکسان است؛ در همه ی جوامع، خیانت در امانت باعث اختلال نظام می شود.

تتمه ی کلام، إن شاءالله فردا.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح عقلی/ ادامه ی ادله ی قائلین وادله ی منکرین وجمع بندی) ۹۵/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح عقلی/ ادامه ی ادله ی قائلین وادله ی منکرین وجمع بندی)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «حسن و قبح عقلی» در مقام اول ادله ی قائلین به حسن و قبح عقلی را بررسی می کردیم، چهار دلیل را بحث کردیم.

دلیل پنجم: وفای خداوند به وعده هایش

بعضی گفته اند: اگر حسن و قبح عقلی را منکر بشویم، دلیلی نداریم که خداوند به وعده هایی که در قرآن داده وفاخواهدکرد؛ چون دلیل ما بر وفای خداوند به وعده هایش این است که: خلف وعده قبیح است عقلاً، صدور قبیح از خداوند محال است، پس خداوند خلف وعده نمی کند. درنتیجه اگر حسن و قبح عقلی را منکر بشویم، ثابت نمی شود که خداوند به وعده هایش عمل می کند.

مناقشه ی اول: از طریق «حسن و قبح» نمی توان «وفای به عهد» را اثبات کرد

بر دلیل پنجم دو اشکال شده:

اشکال اول این است که ما حتی اگر حسن و قبح عقلی را هم قبول کنیم، از طریق حسن و قبح عقلی نمی توانیم اثبات کنیم که خداوند به وعده های خودش وفاخواهدکرد؛ چون هر «خلف وعده»ای قبیح نیست؛ مواردی داریم که خلف وعده نه تنها قبیح نیست، بلکه حسن است؛ مثلاً بچه ای مریض شده و داروهایش را نمی خورد؛ می گوید: «من داروهایم را نمی خورم مگر این که برایم موتور بخرید»، ما هم قبول می کنیم درحالی که اصلاً پول خریدن موتور را نداریم، یا خریدن موتور برای این بچه خطرناک است. در این مثال، وعده را باید می دادیم؛ وگرنه، داروهایش را نمی خورد و ممکن بود بمیرد. در این مثال، خلف وعده، نه تنها قبیح نیست، بلکه حسن است.

فرض کنیم هیچ راهی برای تأدیب انسان ها نیست الا این که دو تا وعده به آنها داده بشود؛ وعده ی بهشت، و وعده ی جهنم. بنابراین در اینجا خلف وعده امر قبیحی نیست. همین که امکان داشته باشد تنها راه تأدیب انسان ها همین باشد که خداوند وعده بدهد، کافی است برای این که خداوند از همین طریق «وعده دادن» انسان ها را تأدیب کند درحالی که هیچ بهشت و جهنمی هم در کار نباشد.

اشکال: خداوند قدرت دارد و به ضرر ما هم نیست

إن قلت: این که «عمل نکردن به وعده، قبیح نیست.»، در جایی است که شخص وعده دهنده قدرت بر وفای به عهدش نداشته باشد، یا اگر قدرت دارد بر ضرر ماست. ولی خداوند قدرتش نامحدود است، و بهشت هم به ضرر ما نیست. پس با وجود اجتماع این دو شرط، عمل نکردن خداوند به وعده هایش قبیح است.

پاسخ: خداوند قدرت ندارد چون محال است

فرض قدرت داشتن را در جواب دوم خواهم گفت إن شاءالله. لازم نیست راه دور برویم؛ می توانیم بگوییم: خداوند قدرت ندارد؛ کما این که حکما معتقد بوده اند قیامت به این شکلی که فقها و متکلمین قائل بوده اند و ظاهر آیات و نصوص هم همین است، عقلاً ـ محال است و درنتیجه خداوند بر آن قدرت ندارد. و در این محال بودن، هر دو طائفه ی مشّاء و حکمت متعالیه اتفاق داشته اند. متکلمین منکر نفس بوده اند، فلاسفه معتقد بودند اگر کسی نفس را انکارکرد، قیامت اعاده ی معدوم است که محال است. فقها هم به خاطر عمل به ظواهر آیات و روایات، معتقد به اعاده ی همین جسم مادی هستند، و حکمت متعالیه هم معاد جسمانی را محال می داند.

اشکال: در جمع بین «ظواهر آیات و روایات» با «نظریه ی حکما» اینطور بگوییم که خداوند به معادی وعده داده که با جسم مثالی است، و بر عمل به چنین وعده ای هم قدرت دارد و به ضرر ما هم نیست. پس باید به چنین وعده هایی عمل کند و بهشتِ با جسم مثالی را برای ما محقق کند.

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: این که ظواهر را حمل بر چنین وعده ای کنیم، یک احتمال است، احتمال دیگر هم این است که مقصود از وعده ای که داده، همان ظواهر و بهشت جسمانی است، و بر عمل به چنین وعده ای هم قدرت ندارد، درنتیجه عمل نکردن به این وعده قبیح نیست. همین امکان، کافی است برای این که عمل کردن خداوند به وعده هایی که در قرآن داده ضروری نباشد.

مناقشه ی دوم: وفای به وعده از طریق «حکمت» هم ممکن است

مناقشه ی دوم این است که ما اصلاً احتیاجی نداریم از طریق حسن و قبح استفاده کنیم که به وعده هایش عمل می کند، از طریق «حکمت» هم می توانیم اثبات کنیم؛ می گوییم: اگر اولاً بر وفای به وعده هایش قدرت داشته باشد، و به نفع عباد باشد، اگر خلف وعده کند، خلفش مخالف حکمت الهی است. پس بدون این که پای حسن و قبح را وسط بکشیم، می توانیم وفای خداوند به تمامی وعده هایش را اثبات کنیم.

اشکال: همین حکیمانه عمل کردن، حَسن هست یا نیست؟

پاسخ: حکیمانه عمل کردن، اگر حسن و قبح عقلی را انکارکردیم، نه حسن است نه قبیح.

سؤال: چرا خلف وعده خلاف حکمت است؟

پاسخ: در وفای به عهد مصلحت است؛ حکیم هیچ کاری را بر خلاف مصلحت نمی کند.

سؤال: چرا مصلحت دارد؟

پاسخ: چون کمال است.

سؤال: چرا کمال است؟ همان اشکال را اینجا هم بگویید؛ که وعده به بهشت مصلحت دارد و کمال است، ولی به بهشت بردن ممکن است مصلحتی نداشته باشد و درنتیجه کمال نباشد.

پاسخ: اگر بخواهید همینطور ادامه بدهید، سؤال ادامه پیدامی کند!

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: اگر خداوند قدرت بر بهشتی که وعده داده (بر این اساس که وعده به بهشت جسمانی داده) نداشته باشد، فقط مناقشه ی قبلی وارد است که عمل نکردن به چنین وعده ای قبیح نیست. پس فرض ما در این مناقشه ی دوم این است که خداوند بر این وعده ای که داده قدرت دارد، مقدمه ی دیگری که باید قبول کنیم، این است که بردن مردم به بهشت مصلحت دارد و به نفع مردم است، نتیجه ی این دو مقدمه (قدرت داشتن خداوند و مصلحت داشتن این عمل) این است که مقتضای حکمت این است که به این وعده عمل کند. پس بحث روی مصلحت داشتن وعده دادن نیست، بلکه بحث ما روی مصلحت داشتن محقق کردن وعده های خداوند است؛ تحقق این وعده ها، از طرفی مقدور خداوند است و از طرف دیگر هم مصلحت دارد.

دلیل ششم: وجدان

شایـد روشن ترین دلیل، همین دلیل شـشم باشد؛ می گویند: ما حسن و قبح عقلی را وجدان می کنیم؛ همانطور که وجدان می کنیم واقعیت اشـیای خـارجی مثل کوه و درخت را در خارج از خودمان احساس می کنیم، همانطور هم قبـح این که مثلاً یک بچه ای را بکشیم احساس می کنیم.

مناقشه: ممکن است به خاطر تأدیب یا ژن باشد

بر این دلیل، یک اشـکال وارد است؛ و آن، این است که ممکن است تمام این وجدان های ما وجدان مؤدب باشد؛ تحت تأثیر دو تأدیب ژنتیکی و محیطی چنین قضاوتی دارد. إنما الکلام در این است که آیا این وجـدان ها وجدان مؤدب است؟ یا قبل از تأدیب هم چنین وجدان هایی داشـته ایم؟ به یک فرد سـیراب اگر بگوییم: «تصور کن تشنه ی تشنه باشی، آیا الآن احساسی به آب داری؟»، می گوید: «نه».

اشـکال: ولی ما اگر تصورکنیم تشنه ی تشنه هستیم، اگرچه الآن احساس نیاز به آب نداریم، ولی تقدیراً چنین احساسی داریم؛ یعنی در خودمان اینطور وجدان می کنیم که اگر تشنه ی تشنه باشیم، احساس نیاز به آب داریم.

پاسخ: این فقط تصور است، وجدان تشـنه بودن نیست. مثال را برعکس کنید؛ اگر به یک فرد تشنه بگوییم: «تصور کن سیراب سیراب هستی، آیا الآن احساس تمایل به آب داری؟»، می گوید: «نه؛ هیچ احساسی ندارم».

ادله بیش از اینها بود، به این شش دلیل تمسک کردیم، و هیچ کدام هم تمام نبود.

المقام الثانی: ادله ی منکرین حسن و قبح عقلی

منکرین هم ادله ی متعددی اقامه کرده اند، به سه دلیل اکتفامی کنیم:

دلیل اول: اتصاف امور عدمی به حسن و قبح

دلیـل اولی که بر «انکـار» آورده انـد، این است که امور عـدمی را هم به حسن و قبـح متصف می کنیم؛ مثلاً می گوییم: «عـدمُ الانتقام حسنٌ» یا «عدمُ رد الامانه قبیحٌ»، حسن و قبح اگر امر واقعی بود، امور عدمی متصف به آن نمی شد.

ص: ۵۱۳

این فرمایش مناقشاتی دارد:

مناقشه ی اول: برگشت امور عدمی به وجودی

مناقشه ی اول این است که ما می توانیم این امور عدمی را به امور وجودی برگردانیم؛ «عدم الانتقام» همان «عفو» است، یا «عدم الوفاء» همان «خیانت» است، از این امور وجودی (عفو و خیانت)، با عنوان ملازم عدمی تعبیرمی کنیم.

مناقشه ی دوم: ممکن است حسن و قبح عرفی باشد

اشکال دوم این است که قائلین به حسن و قبح عقلی، حسن و قبح اعتباری و عرفی را منکر نیستند؛ این «حسن و قبح»ی که امور عدمی به آن متصف می شود، ممکن است حسن و قبح عرفی باشد.

مناقشه ی سوم: امر عدمی به امر واقعی متّصف می شود

اشکال سوم این است که کسانی که حسن و قبح را واقعی می دانند، وجودی نمی دانند، واقعی می دانند. امور واقعی، این ویژگی را دارند که هم امور وجودی متصف به آن می شود و هم امور عدمی. مثلاً ـ ما می گویید: «العدم یناقض الوجود»؛ «مناقضه» را به «عدم» نسبت می دهیم؛ چون مناقضه امر واقعی است، نه امر وجودی.

دلیل دوم: تشکیکی بودن حسن و قبح

گفته اند: حسن و قبح، تشکیکی است؛ مثلاً قتل اقبح از دروغ گفتن است. بلکه خیلی کم پیش می آید که دو حسن و قبح، مساوی باشد. امر تشکیکی، یا در امر وجودی است مثل نور، یا در امر اعتباری است مثلاً می گویند: «به فلانی احترام بیشتری گذاشت»، یا «فلان حق بیشتری دارد؛ مثلاً حق پدر و مادر، بیشتر از حق خواهر و برادر است.». حسن و قبح، از امور وجودی نیست بالاتفاق، پس فقط می تواند اعتباری باشد. پس اولاً حسن و قبح تشکیکی است، و ثانیاً تشکیک فقط در امور وجودی و اعتباری است، و ثالثاً مفروغٌ عنه است که حسن و قبح امر وجودی نیست، پس حسن و قبح اعتباری است.

مناقشه: نقض به «وجود»

جوابش نقض به «وجود» است؛ «وجود» هم تشکیک بردار است درحالی که امر واقعی است؛ طبق حکمت متعالیه «وجود»، هم تشکیک منطقی را قبول می کند و هم تشکیک فلسفی را.(۱) و آن که الآن محل بحث ماست در حسن و قبح عقلی، تشکیک منطقی است که هم مشائین قبول دارند و هم حکمت متعالیه.

دلیل سوم: خروج حسن و قبح از امور واقعی

منکرین حسن و قبح علی، دلیل سوم شان این است که امور واقعی منحصر در سه امر است: وجود، عدم، شؤون وجود و عدم؛ مثل تلازم، علیت، استحاله، معلولیت. حسن و قبح، نه وجود است نه عدم است و نه از شؤون وجود و عدم، پس نمی تواند امر واقعی باشد.

مناقشه: این حصر استقرائی است

اشکال این دلیل، این است که این حصر، استقرائی است، نه عقلی. پس برهان نیست.

امور وجودی، یا وجود است یا از شؤون وجود، چرا استقرائی است؟

جمع بندی مقام اول و مقام دوم: وجدان

ما هیچ دلیلی برای اثبات حسن و قبح عقلی نداریم، هیچ دلیلی هم بر ابطال حسن و قبح عقلی نداریم، پس نه می توانیم اثبات کنیم، و نه می توانیم ابطالش کنیم. تنها یک راه دارد؛ این که انسان کلاهش را قاضی کند و خودش را راضی کند؛ یا معتقد می شویم که واقعی است، یا واقعیتی ندارید، یا توقف می کنیم و می گوییم: «نمی دانم حسن و قبح عقلی هست یا نیست».

باقی می ماند دو مقام: مقام سوم نقد کلام اشاعره است، و مقام چهارم نقد کلام اخباریین است.

۱- (۱) - این که «مابه الامتیاز به مابه الاشتراک برمی گردد»، تشکیک منطقی است. تشکیک فلسفی را در یک فرصت دیگری باید توضیح بدهم.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح عقلی/ مقام سوم نقد کلام اشاعره) ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح عقلی/ مقام سوم: نقد کلام اشاعره)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «حسن و قبح عقلی» در مقام اول شش دلیل از قائلین به حسن و قبح عقلی آوردیم و در تمام آن ادله خدشه کردیم، در مقام دوم سه دلیل از منکرین حسن و قبح عقلی آوردیم و در تمام آن ادله خدشه کردیم، نتیجه این شد که برهانی برای اثبات عقلی بودن یا عقلی نبودن حسن و قبح نداریم، و تنها راه، مراجعه به وجدان خودمان است.

اثبات و ابطال منطقی، بر اساس ملازمات عقلیه است. و اثبات و ابطال علمی، بر اساس تجربه است. و در هردو، پای «وجود» در بین است، درنتیجه حسن و قبح عقلی که واقعی است، نه اثبات و ابطال منطقی می پذیرد و نه اثبات و ابطال علمی. پس اصلاً جای بحث ندارد و باید احاله به «وجدان» بدهیم.

مقام سوم، نقد کلام اشاعره، بحث امروز ماست.

مقام سوم: نقد کلام اشاعره

احتمالات مختلف در مقصود اشاعره

کلام اشاعره، خالی از تشویش نیست؛ مشخص نیست: «چه ادعایی دارند؟»، لذا باید احتمالات مختلف را بررسی کنیم. مجموع احتمالاتی که در کلام اشاعره می شود داد، چهار احتمال است:

احتمال اول: راهی برای درک حسن و قبح نداریم

احتمال اول این است که حسن و قبح عقلی را قبول داشتند، ولکن معتقد بودند که ما راهی برای درک حسن و قبح افعال نداریم و باید به شریعت رجوع کنیم. طبق این احتمال، کلام اشاعره را همانطوری معناکردیم که اخباری ها به آن قائل بوده اند.

ص: ۵۱۶

احتمال دوم: حسن و قبح، اعتباری است

احتمال دوم این است که حسن و قبح، دو امر اعتباری است که معتبِرش «شارع» است. این احتمال را مرحوم آقای صدر داده است؛ آقای صدر کلام اشاعره را بر این معنا حمل کرده اند.

احتمال سوم: حسن و قبح، واقعیِ اعتباری است

احتمال سوم این است که حسن و قبح، دو امر واقعی است ولی در طول امر و نهی شارع؛ یعنی شارع مقدس اگر به فعلی امرکند، آن فعل واقعاً حسن می شود درحالی که قبل از امر شارع حسن نبود، و شارع اگر از فعلی نهی کند، آن فعل واقعاً قبیح می شود درحالی که قبل از نهی شارع قبحی نداشت. اگر شارع به نماز امرنمی کرد، نماز حسنی نداشت.

مؤید کلام ما بر این احتمال، کلام مرحوم تفتازاتی است ج۴ ص۲۸۳ : «قلنا: الامر و النهی عندنا مِن موجبات الحسن و قبح، بمعنی أن الفعل امَر به فحسُن، و نهی عنه فقبُح، و عندهم (معتزله و عدلیه) مِن مقتضَیاته بمعنی أنه حسُن فأمَر به أو قبُح فنهی عنه؛ فالأمر و النهی إذا وردا کشفنا عن حسنٍ و قبح سابقین حاصلین للفعل لذاته أو لجهاته.»: فرق ما با دیگران این است که ما قائلیم: «موجب و سبب حسن و قبح، امر و نهی است.»، دیگران (عدلیه و معتزله) می گویند: امر و نهی، مقتضای حسن و قبح است؛ فعل، حسن است فیأمر به الشارع، فعل قبیح است فینهی عنه الشارع.» به عبارت دیگر: ما می گوییم: حسن و قبح، در طول امر و نهی ایجادمی شود، دیگران می گویند: امر و نهی، در طول حسن و قبح ایجادمی شود.

احتمال چهارم: حسن یعنی مأموربه و قبح یعنی منهیٌّ عنه

ص: ۵۱۷

احتمال چهارم این است که حُسن یعنی کون الفعل مأموراً به، و قبح یعنی کون الفعل منهیّاً عنه. این احتمال، از کلام فاضل قوشچی استفاده می شود؛ قوشچی از بزرگان اشاعره است و «شرح تجرید»ش خیلی معروف است(۱) ، آنجا عبارتی دارد که حسن را به همین معنای چهارم گرفته است: «نجعل الحُسنَ کون الفعل متعلَّق الامر و المدح، و القبحَ کونَه متعلَّق النهی و الذم». شرح قوشچی ص۳۳۹ از چاپ سنگی.

نقد احتمالات

نقد احتمال اول: احاله به نقد کلام اخباری ها

احتمال اول این بود که گفتند: راه درک حسن و قبح، منحصر به شرع است. طبق این احتمال، اشاعره هم نظر با اخباریین هستند، نقد این احتمال را می گذاریم آن جایی که کلمات اخباریین را نقدمی کنیم.

نقد احتمال دوم: به انکار حسن و قبح برمی گردد

برگشت این قول، به قول منکرین حسن و قبح عقلی است که همان قول حکماست و نظر مستقلی نیست؛ منکرین حسن و قبح عقلی، قائل بوده اند که هر «حسن و قبح»ی اعتباری است، چه اعتبار عقلائی داشته باشد یا اعتبار عرفی داشته باشد، یا اعتبار شرعی داشته باشد. یعنی منکرین حسن و قبح، منکر حسن و قبح شرعی نبوده اند. پس طبق این احتمال، با قطع نظر از این که منشأ این اعتبار کیست، اشاعره جزء منکرین حسن و قبح هستند و همان نقدی که به ادله ی منکرین گفتیم اینجا هم می آید.

۱- (۱) - در شرح تجریدِ مرحوم خواجه، دو شرح معروف است؛ یکی شرح مرحوم علامه یعنی «کشف المراد» خیلی معروف است، و شرح دومی که خیلی معروف است شرح همین قوشچی است، که در قدیم به عنوان کتاب کلامی خوانده می شد ولو این که سنّی هم بوده است و تمام کلمات خواجه را نقدکرده است.

اشکال: چه اشکالی است؟!

نقد احتمال سوم: وجدان

احتمال سوم، احتمالی است که خود ما دادیم؛ که در طول امر و نهی شارع است. خود علمای اشاعره ادله ای را برای این مختار خودشان ذکرکرده اند؛ این ادله، هم در کتاب «شرح المقاصد» هست و هم در کتاب «قوشچی» است، ادله ای نیست که قابل توجه باشد.

برای نقد این احتمال، فقط وجدان خود ما کافی است:

اگر شارع امر به صوم کند، بعد از امر شارع، صوم آیا بما هو صومٌ حسن است؟ این، خلاف وجدان و ارتکازات ماست که به مجرد امر شارع، واقع عوض شده و صوم بما هو صوم حسن بشود!

اگر مرادشان این است که بعد از امر شارع صوم بما هو مأموربه حسن است، این همان حرف قائلین به حسن و قبح عقلی است؛ چون برگشتش به حسن عبادت است و قبح معصیت است.

اشکال: فرق شان در این است که حسن طاعت را اشاعره شرعی می دانند.

پاسخ: اشاعره وجوب طاعت را نمی گویند که شرعی است.

اشکال: تصریح دارند به این که حسن اطاعت شرعی است.

پاسخ: کلام را نقل می کنیم به آن امری که اطاعت را حسن کرده، آیا وجوب اطاعت آن امر هم شرعی است؟!

اشکال: این، اشکال دیگری است.

پاسخ: ما احتمال نمی دهیم آنها چنین حرفی زده باشند که حسن وجوب طاعت هم شرعی است.

نقد احتمال چهارم: خروج از محل نزاع

اگر کسی احتمال چهارم را اختیارکرد، پس حسن و قبح، امر واقعی است، اما از محل بحث خارج است؛ چون حسن و قبح، یک معنای عرفی و ارتکازی دارد که ما با توجه به آن معنای عرفی وارد این بحث شده ایم و راجع به آن داریم بحث می کنیم. این معنایی که جناب قوشچی گفته، معلوم است که معنای ارتکازی حسن و قبح نیست. پس اگر هم واقعاً مراد ایشان این باشد، مناقشه ای در اصطلاح نداریم، الا این که این معنا، معنای محل نزاع ما نیست.

خلاصه ی مقام سوم

پس ماحصل بحث این شد که این کلمات جناب اشاعره، یکی از احتمالاتش به قول اخباری ها برمی گردد، یکی از احتمالاتش برمی گردد به قول منکرین حسن و قبح، یکی از احتمالاتش بر خلاف وجدان است (اگر بعد از امر شارع «صوم بما هو صومٌ» حسن باشد) یا به قول قائلین به حسن و قبح برمی گردد (اگر بعد از امر شارع «صوم بما هو مأموربه» حسن باشد)، و یکی از احتمالاتش هم خارج از معنای عرفی حسن و قبح است. هذا تمام الکلام در نقد کلام اشاعره.

إن شاءالله جلسه ی آینده واردمی شویم در مقام رابع: نقد کلام اخباریین.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح عقلی/ مقام چهارم نقد کلام اخباریین) ۹۵/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح عقلی/ مقام چهارم: نقد کلام اخباریین)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت تاسعه بحث «حسن و قبح عقلی» سه مقام را بحث کردیم، به مقام چهارم رسیدیم: نقد کلام اخباریین.

گفتیم: حکما منکر حسن و قبح عقلی بوده اند، ادله و نقدشان را متعرض شدیم. قول دوم پذیرش حسن و قبح بود که اینها سه دسته شدند: فقها و متکلمین قائلند حسن و قبح عقلی، مجزا از شریعت است و به درک خودمان هم می توانیم اعتمادکنیم. دسته ی دوم اشاعره بودند که قائل بودند واقعی اعتباری است؛ در طول امر و نهی شارع است، این را هم در جلسه ی قبل نقدکردیم. دسته ی سوم علمای اخباری هستند که قائل به حسن و قبح عقلی شدند که قائل هستند در طول امر و نهی شارع نیست، ولی برای تشخیصش باید مراجعه به شرع کنیم. امروز می خواهیم در نقد کلام علمای اخباری واردبشویم.

ص: ۵۲۰

المقام الرابع: فی نقد کلام الاخباریین

در این که «حسن و قبح واقعیت دارد» و ما حسن و قبح عقلی داریم و مجزا از شرع است، با فقها موافقند. ولکن گفته اند: در حسن و قبح افعال، باید به شریعت رجوع کنیم؛ از هر عملی که نهی شده کشف می کنیم واقعاً قبیح است. یعنی شرع، برای ما «کاشف» است، نه «موجِب».

دلیل کثرت اختلافات

استدلال شان اختلافات مردم در تشخیص حسن و قبح بوده؛ فعلی در مکانی یا زمانی حسن است، و همان فعل، در مکان یا زمان دیگر قبیح است. از کثرت اختلاف بین اعراف، به این نتیجه می رسیم که نباید به ادراک خودمان و به فهم خودمان

اعتمادکنیم. این کثرت اختلاف نشان می دهد که ادارکات ما قابل اعتماد نیست. مثلاً در بین مجوس، نکاح با محارم قبحی ندارد، اما در سایر اعراف نکاح با محارم فعل بسیار قبیحی است، در عرف مسلمین شاید از اقبح افعال باشد. یا مثلاً تعدد زوجه در پاره ای از اعراف قبیح است، اما در پاره ای از اعراف دیگر هیچ قبحی ندارد. پس باید دائماً به سراغ شریعت برویم.

مناقشات

بر کلام علمای اخباری نقضاً و حلاً اشکالاتی شده.

اشکال نقضی: وجوب اطاعت

نقض شده به این که: اگر نمی توانیم به ادارکات عقلی اعتمادکنیم، پس وجوب اطاعت خداوند که فقط عقلی است را چطور اثبات کنیم؟! امر شرعی به اطاعت خداوند ممکن نیست، نهی شرعی از معصیت خداوند ممکن نیست. در وجوب اطاعت و حرمت معصیت، چرا به حکم عقل تان اعتمادمی کنید؟! شاید عقل اشتباه فهمیده باشد.

اشکال: از اطیعوا الله استفاده می کنیم.

پاسخ: «اطیعوا الله» چرا واجب است اطاعت بشود؟!

اشکال: مولوی نیست، ولی ارشادمی کند به این که درست فهمیده ایم.

پاسخ: اشاره خواهم کرد.

پاسخ شهیدصدر در دفاع از اخباری ها: کثرت امر شارع به اطاعتش

مرحوم آقای صدر از طرف علمای اخباری این نقض را جواب داده؛ از بس شارع به اطاعت خودش امرکرده و از معصیت خودش نهی کرده، ولو این امر و نهی مولوی نیست، ولکن قطع پیداکرده ایم که این ادراک عقلی مان درست است. شارع کثیراً مّا درجاتی را برای مطیعین و درکاتی برای عاصین برشمرده، از این مطالب قطع پیداکرده ایم به این که این فهم عقلی مان درست است.

اشکال: شاید این اوامر الهی ارشادی باشد.

پاسخ: این اوامر شارع، ارشاد است به همان حکم عقل ما به وجوب ااطعت، ولی آنقدر از این اوامر ارشادی کرده که قطع پیداکرده ایم استثناءً در این مورد عقل مان درست درک کرده است.

اگر خداوند از اطاعت خودش نهی می کرد، به درک خودمان اعتمادنمی کردیم. بلکه حتی اگر نهی هم نمی کرد ولی سکوت می کرد، باز هم نمی توانستیم به درک خودمان اعتمادکنیم. این را مرحوم آقای صدر در بحوث:ج۴ص۱۳۵ فرموده است.(۱)

۱- (۱) - و هذا النقض جوابه واضح. اما إذا کان التشکیک فی العقل العملی إثباتیا کما هو لدی المحدثین فلا مکان استکشاف إصابه العقل فی خصوص هذا الحکم من الأدله الشرعیه الوارده بهذا الصدد و ما أکثرها کتابا و سنه.و اما إذا کان التشکیک ثبوتیا فلأنه یقال بعدم الحاجه من أول الأمر إلی إثبات قبح المعصیه فی مقام تحریک العبد نحو الطاعه إذ یکفی فرض وجود العقاب لذلک و قد ثبت وجوده بالأدله القطعیه و التعرض له کاف لمنع العبد عن المعصیه کما ان حصول الثواب کان لتحریکه نحو الطاعه.

اشکال به پاسخ شهیدصدر

بـا این فرمـایش آقـای صـدر موافق نیستیم؛ از ایشان سؤال می کنیم: این که می گوییـد: «بعـد از رجوع به این آیات و روایات، برای ما قطع پیدامی شود.»، مراد شما یک حالت روانی است؟ یا اثبات منطقی است؟

حالت روانی حجیت ندارد

اگر مراد شـما فقـط یـک حـالت روانی باشـد، این اثبات منطقی نیست و اخباری ها خودشان گفته انـد: به قطع و علم مان نمی توانیم اعتمادکنیم!

فرض کرده ایم که این قطع، یـک امر شخصـی است که برای اینها پیداشـده، به چه درد من و شـما می خورد؟! اخباری جواب من و شما را چی می دهد؟! اگر قاطع شده باشد، نمی تواند برای من هم وجوب اطاعت را اثبات کند. ما به اخباری اشکال می کنیم که: این قطع شـما به حسن اطـاعت چه ارزشـی دارد؟! نهـایتش این است که می گویـد: «به اخبـار و آیات مراجعه کردم، برایم قطع پیداشـد که این قطعم درست است.». چه فرقی است بین قطع من به «حسن اطاعت خداوند» با قطع من به این که «این قطعم مصیب به واقع است»؟!

اشکال: او می گوید: اگر شما هم به آیات و روایات مراجعه کنید، چنین قطعی برای شما پیدامی شود.

پاسخ: این حرف، مثل این است که بگویید: «اگر چهل روز زیارت عاشورا بخوانید، برای شما هم قطع پیدامی شود»! این دیگر بحث علمی نیست.

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی به این اشکالات: اخباری ها می گویند: «ادراک حسن و قبح افعال ممکن نیست الا این که شارع به آن امر مولوی کنـد.»، و چون امر مولوی به اطاعت ممکن نیست، پس امر شارع به اطاعت، ارشادی است و طبق همان حرف اخباری ها که حُسن از امر مولوی فهمیده می شود، فلذا از این امر ارشادی شارع حسن فهمیده نمی شود.

اشکال: اخباری ها هم می توانند جواب بدهند که این قطع شان از مقدمات قریب به حس است.

پاسخ: از مقدمات قریب به حس نیست.

اثبات منطقی متوقف بر قبول درک قبح کذب است

اما اگر مراد این است که با وجود این همه آیات و این همه روایات، منطقیاً مثل برهان اثبات می شود که: «اطاعت خداوند، عقلاًـ واجب است.»، اگر مرادشان این باشد، این برهان، متوقف است بر این که در رتبه ی سابق قبح کذب را بر خداوند بپذیرید تا بتوانید از کثرت آیات و روایات استفاده کنید که اطاعت خداوند عقلاً واجب است.

اشکال: آیا مثل تواتر، آن کثرت جلوی کذب را نمی گیرد؟

پاسخ: آن کثرتِ در تواتر، کثرت نقل است بعد از پذیرش قبح کذب و احتمال کم در خطای هر فرد. این کثرتِ در این آیات و روایات، کثرت قول است؛ کثرت قول، بدون پذیرش قبح کذب، صحت قول را اثبات نمی کند.

اشکال: اگر آنها بگویند: «این قطع ما، از مقدمات قریب به حس است.»، چه جوابی می توانیم به آنها بدهیم؟

پاسخ: اگر این را بگویند، ما هم نمی توانیم ردش کنیم، اما جواب آقای صدر نمی شود.

اشکال: آنچه باعث می شد نتوانیم به درک مان اعتمادکنیم، وجود مانع بود؛ که فهم اعراف مختلف است. در مانحن فیه آن مانع نیست و لذا آن حرف شان کامل است.

پاسخ: آنها نگفته بودند: «هر جا که اتفاق آراء باشد قابل اعتماد است»، آنها گفته بودند: «در امور حسّی، اتفاق آراء هیچ نقشی ندارد، فقط امور حسی یا قریب به حس است که قابل اعتماد است.»، ما «حس» را می توانیم ابطال کنیم، اما «قریب به حس» را نمی توانیم ابطال کنیم.

نتیجه: این نقض وارد است

ص: ۵۲۴

پس این نقض به اینها وارد است؛ که اگر اعتماد به مدرکات عقل عملی نداشته باشیم، پس در وجوب اطاعت چطور اعتمادمی کنید؟!

مناقشه ی حلی اول: اختلاف فقط در صغریات است

این اختلافی که بین مردم است، در تطبیقات و صغریات است. اما در کبریات اختلافی نیست؛ همه قبول دارند که ظلم قبیح است و عدل حسن است. اختلاف شان فقط در صغریاتش است؛ مثلاً نکاح با محارم آیا مصداق عدل است یا مصداق ظلم؟

پاسخ اول: ممکن است این دو، عنوان مشیر باشند

این جواب، تمام نیست؛ اولاً این که «عدل حسن است، و ظلم قبیح است، و ما بقی مصداق این دو هستند.» محل اشکال است و ما هم بعد مطرحش می کنیم؛ کسانی هستند که قائلند: «عدل، عنوان مشیر است.»؛ به همه ی افعال حسن، یک عنوان مشیر به نام «عدل» داده ایم.

پاسخ دوم: مهم صغریات است

ثانیاً اگر هم قبول کنیم که: «عدل حسن است»، به چه درد ما می خورد؟! آنچه به درد ما می خورد، صغریاتش است. ما دنبال صغریات هستیم، و اخباری هم قائل است که در «تشخیص صغریات» نمی توانیم به عقل مان اعتمادکنیم.

مناقشه ی حلی دوم: مثال ها حسن و قبح عرفی است

جواب حلی دوم، جوابی است که خود ما داده ایم؛ که تمام امثله ای که برای نشان دادن اختلاف مدرکات عقل عملی می گویند مثل نکاح با محارم، حسن و قبح عرفی است، درحالی که تمام بحث ما، در حسن و قبح عقلی یا عقلائی است. اخباری ها غفلت کرده اند از این که ما چه حسن و قبح عقلی را بپذیریم و چه نپذیریم، در کنارش حسن و قبح عرفی را داریم که هم اعتباری است و هم نسبی است؛ از زمانی به زمانی، و از مکانی به مکان دیگر تغییرمی کند.

ص: ۵۲۵

اشکال: قبح کذب آیا عرفی است؟

پاسخ: این که «کذب قبیح است»، محل کلام است؛ به نظر ما، کذب، نه قبح عقلی دارد و نه قبح عقلائی دارد، فقط «کذب ضارّ» است که قبح عقلی دارد اگر حسن و قبح عقلی را قبول کنیم، و اگر انکارکنیم حسن و قبح عقلائی دارد.

نتیجه: امکان ادراک حسن و قبح عقلی

بنابراین این استدلال و فرمایش علمای اخباری صحیح نیست؛ اگر ما حسن و قبح عقلی را بپذیریم، مثل همه ی امور عقلی دیگر است، مثل تلازم بین علت و معلول است، مثل استحاله ی تناقض است، اگر در مدرکات عقل نظری می توانیم به حکم عقل اعتمادکنیم، اینجا هم در مدرکات عقل نظری می توانیم به حکم عقل اعتمادکنیم. اگر آنجا نمی توانیم اعتمادکنیم، اینجا هم نمی توانیم.

مقام بعدی، در عدل و ظلم است؛ از سه زاویه می توانیم به بحث «عدل و ظلم» نگاه کنیم؛ هم بحث های عقلی و کلامی دارد، هم بحث های اصولی دارد، و هم بحث های فقهی دارد. و از طرفی هم در استنباطات فقیه خیلی مؤثر است، لذا مقام پنجم، وسیع ترین بحث ما راجع به عدل و ظلم است.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر اول تعریف عدل وظلم) ۹۵/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر اول: تعریف عدل وظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

از جهت تاسعه یعنی «حسن و قبح عقلی» چهار مقام را بحث کردیم، امروز می خواهیم واردبشویم در مقام پنجم که مبسوط ترین بحث در این جهت است.

المقام الخامس: فی العدل و الظلم

در بحث عدل و ظلم، ضمن اموری بحث می کنیم:

ص: ۵۲۶

الأمر الأول فی تعریف العدل و الظلم

برای عدل و ظلم، دو تعریف معروف است:

تعریف اول: وضع الشیء فی موضعه

تعریف اول این است که: «العدل وضع الشیء فی محله، و الظلم وضع الشیء فی غیرمحله.»، گاهی به جای «محل» از «موضع» استفاده کرده اند. این تعریف، در بین متکلمین رایج بوده است.

طبق این تعریف اگر انسان رفتار متناسب انجام دهد، عدل است. و اگر رفتارش نامتناسب باشد، ظلم است. اگر به یک شخص عالمی احترام گذاشتید، عدل است، اگر به یک انسان عالمی بی احترامی کردید رفتار شما ظلم است؛ چون نامتناسب است و فی غیر محله است. اگر در یک مهمانی لباس فاخر بپوشید عدل است، اگر لباس فاخر را در منزل پوشیدید ظلم است. انسان نسبت به خودش متناسب است که اعتدال را رعایت کند، ولی نسبت به مهمانش متناسب است که از غذای فاخر استفاده کند.

وجه تعریف: توجیه افعال الهی

چرا این تعریف را گفته اند؟ بحث «عدل و ظلم» را به این جهت مطرح کرده اند که: «آیا خداوند متعال در افعال خودش عادل است؟ یا می تواند ظالم هم باشد؟ فعل الهی آیا همیشه عدل است؟ یا می شود ظلم هم باشد؟ یا ظلم بر خداوند متعال محال است؟»، چون بحث فعل خداوند بوده، از عدل و ظلم تعریفی ارائه داده اند متناسب با افعال الهی که مد نظر متکلم است.

بعد خواهیم گفت که این تعریف، با معنای عرفی عدل و ظلم، ناسازگار است.

تعریف دوم: اعطاء الحق

تعریف دومی که برای عدل و ظلم گفته شده، این است که: «العدلُ، اعطاءُ الحق لمن له الحق. و الظلمُ، سلبُ الحق عمن له الحق.». این، تعریفی بوده که بین فقها رایج بوده، خصوصاً فقیهان متأخر مثل مرحوم اصفهانی این تعریف را ارائه فرموده اند.

وجه تعریف: توجیه افعال انسان ها و معنای عرفی

چرا فقها از این تعریف استفاده کرده اند؟ چون فقها به رفتار الهی هیچ نظری نداشته اند، تمام نظرشان به افعال انسان ها بوده است؛ آنچه برایشان مهم بوده، فقط همین بوده که: «افعال انسان ها چه موقع متّصف به عدل و چه موقع متّصف به ظلم می شود؟».

جهت دومی هم که جهت مهمی بوده، این است که این معنایی که برای عدل و ظلم گفته اند، معنای عرفی عدل و ظلم است. و در آیات و روایات، هر جا که عنوان عدل یا مشتقاتش، و ظلم یا مشتقاتش استعمال شده باشد، حمل بر معنای عرفی اش می کنیم، نه بر معنای اصطلاحی ای که متکلم تعریف کرده است.

پس اینطور نیست که هر رفتاری، یا عدل است یا ظلم است. بلکه اکثر کارهای ما، نه عدل است و نه ظلم است؛ مثل راه رفتن و حرف زدن.

معنای دیگری از عدل: استقامت در دین

فقها در کتب فقهی «عدل» را تعریف کرده اند به «الاستقامه فی الدین»، بعضی تعریف کرده اند به «الاستقامه فی جادّه الشرع». این تعریف آیا تعریف سومی است؟ یا به همان تعریف دوم برمی گردد؟ این عدلی که فقها تعریف کرده اند، به این عدل محل بحث ما هیچ ربطی ندارد؛ مشترک لفظی است.

توضیح «فسق» و نسبت آن با «ظلم»

برای توضیح این معنا از «عدل» ابتدا باید دو واژه ی «فسق» و «ظلم» را توضیح بدهم: «فسق»، عبارت است از ارتکاب معصیت یا تجری. معنای عرفی «ظلم» را عرض کردم: «سلب الحق عمن له الحق». نسبت بین این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است:

تارتاً عملی فسق هست اما ظلم نیست؛ مثل شرب خمر. حتی اگر «ظلم به خود» باشد، «ظلم» به معنای عرفی اش نیست، به یک معنای دیگری است. به کسی که شارب الخمر است، عرفاً «ظالم» نمی گویند. یا مثل کسی که به نامحرم نگاه می کند.

ص: ۵۲۸

گاهی شخص ظالم است اما فاسق نیست؛ مثل این که فقیهی فتوابدهد که ظلم به غیرمسلمان(۱) جایز است و مثلاً می توانید اموال شان را بدزدید. طبق این فتوا کسی که به غیرمسلمان ظلم می کند، ظالم هست، ولی فاسق نیست. یا مثلاً بعضی از فقها فتواداده اند که بهتان به مخالف جایز است؛ طبق این فتوا می توانیم به کسی که شارب الخمر نیست بگوییم: «شارب الخمر است»، یا به کسی که زانی نیست، بگوییم: «زانی است».

پس نسبت بین «ظلم» و «فسق» عموم و خصوص من وجه است.

محل نزاع، «عدل» در مقابل «ظل» است

ما یک «عدل» در قبال «ظلم» داریم، و یک «عدل» در قبال «فسق» داریم، نسبت بین این دو «عدل» هم عموم و خصوص من وجه است. ما در بحث خودمان، از «عدل»ی که مقابل «ظلم» است بحث می کنیم، نه از «عدل»ی که مقابل «فسق» است.

پس این معنا خارج از محل نزاع است

«عدل»ی که به «الاستقامه فی الدین» تعریف کرده اند، عدلِ در مقابل «فسق» است، نه عدلِ در مقابل «ظلم».

در تمام فقه هر جا سخن از «عدالت» است، مراد همان عدلی است که در قبال «فسق» است، نه «عدلی که در قبال «ظلم» است؛ مثلاً وقتی می گویند: «شاهد باید عادل باشد»، یعنی «باید فاسق نباشد» نه این که «باید ظالم نباشد». «قاضی یا امام جماعت باید عادل باشد» نیز به همین معناست. «عدال» که در مفتی و مرجع تقلید، یا مُخبر یا خبره شرط شده نیز به همین معناست.

اشکال: اگر آن «عدل»ی که در فقه با آن سر و کار دارند، عدلی است که در قبال «فسق» است، چرا به تعریف «عدل»ی که در قبال «ظلم» است پرداخته اند؟ به عبارت دیگر: در اصول چرا از تعریف فقها استفاده می کنیم؟!

ص: ۵۲۹

۱- (۱) - غیرمسلمان، یک عنوان جامع است برای کافر (اهل کتاب) و ملحد و مشرک، و حتی شاکّ.

پاسخ: وقتی که از «حرمت ظلم» بحث می کرده اند، به مناسبت «عدل»ی که مقابل «ظلم» بوده را هم تعریف کرده اند. به علاوه ی این که «فقها» در قبال «متکلمین» هستند، نه در قبال «اصولیین»؛ عنوان «فقها» شامل «اصولیین» هم می شود، «عدل» و «ظلم» را بیشتر اصولیین به کار برده اند. «فقیه» که می گوییم، در قبال «اصولی» نیست، «فقیه» مقابل «حکیم» و «متکلم» است.

قضاوت بین این تعاریف و مبنای مباحث آینده

از این دو تعریف کدامیک را اختیارکنیم؟ آیا از «عدل و ظلم» به معنایی که متکلم تعریف کرده بحث کنیم؟ یا از «عدل و ظلم» به معنایی که فقیه تعریف کرده بحث کنیم؟

درست است که می توانیم تعریف اول را محل بحث قراردهیم، اما تعریف اول کاملاً ـ با صبغه ی کلامی است. ولی تعریف دوم با اغراض فقهی (که رفتار و کردار انسان هاست) مناسب تر است، مضافاً بر این که معنای عرفی «عدل و ظلم» هم همین است. پس ما همین تعریف فقها را مبنای بحث مان قرارمی دهیم.

بنابراین «عدل» عبارت است از: «اعطاء الحق لذی الحق»، و «ظلم» عبارت است از: «سلب الحق عن ذی الحق». و إن شاءالله با همین تعریف وارد این بحث خواهیم شد که اگر می گوییم: «رفتار خدا عادلانه است»، اینجا ظلم به چه معناست؟ مگر کسی نسبت به خداند ذی حق است که خداوند حقش را سلب کند؟! این مباحث را با همین تعریف خواهیم داشت.

تعریف ارکان تعریف مختار

وقتی که مبنای ما تعریف دوم شد، پس باید وارد بشویم در تعریف دوم؛ این تعریف سه رکن دارد: حق، اعطاء، و «سلب». از عنوان «حق» شروع می کنیم.

حق: نحوه ای از اولویت یا سلطنت

حق چیست که اعطائش حق است و سلبش ظلم است؟ طبیعی است که ما در اینجا با «حق» به معنای لغوی، و به معنایی که در اصطلاح «حکمت» آمده کاری نداریم. این حقی که ما به کار می بریم، حقی است که فقها زیاد از آن استفاده می کنند و یکی از معانی عرفیه هم همین حق است. می توانیم بگوییم: حق، نحوه ای از اولویت یا سلطنت یک شخص است.

در باب حقیقت این «حق» درمجموع دو نظریه داریم:

نظریه ی اول: اعتباری است

نظریه ی اول که لعل نظریه ی مشهور باشد، این است که «حق» صددرصد یک امر اعتباری است؛ اولویت و سلطنت و ملکیت، همگی اعتباری است. فقهـا این بحث را در فرق بین «حق» و «حکم» گفته انـد.(۱) نظریه ی ظاهراً مشـهور بین علمای ما همین است که حق از امور اعتباری است. مثل حق الولایه، مثل حق التألیف.

قول دوم را فقـط اشاره می کنم؛ قول دوم، نظریه ی مرحوم آقای صـدر است؛ که قائل است دو قسم حق داریم، بعـداً وارد این قول دوم خواهیم شد.

إن شاءالله فردا واردمی شوم در اقسام «حق» که اعتباری است. این در مباحث بعدی خیلی به درد ما می خورد.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر اول تعریف عدل وظلم) ۹۵/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر اول: تعریف عدل وظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز وارد شدیم در مقام پنجم: عدل و ظلم. در مقام پنجم ابتدا واردشدیم در امر اول: تعریف عدل و ظلم. در تعریف عدل و ظلم دو تعریف را گفتیم، و از آن دو تعریف، تعریف فقها را اختیارکردیم: العـدل هو اعطاء الحق لذی الحق، و الظلم هو سـلب الحق عن ذی الحق.

پس از اختیـار این تعریف، گفـتیم بایـد ارکـان آن را تعریف کنیم: حق، اعطـاء، و سـلب. در تعریف «حق» گفـتیم: نحوه ای از اولویت یا سلطنت است.

۱- (۲) - بعـد از این که پـذیرفته انـد: «حق و حکم، امر اعتباری است.»، این مسأله را طرح کرده اند که: «فرق بین حق و حکم چیست؟»، این سؤال خارج از محل بحث ماست.

در حقیقت «حق» گفتیم: دو قول هست: قول اول که قول مشـهور فقهـاست، این است که حق از امور کاملاً اعتباری است، قول دوم نظریه ی مرحوم آقای صدر است که قائل است دو قسم حق داریم.

«حق» طبق نظریه ی اول که فقط «اعتباری» است، گفتیم اقسامی دارد. اقسام «حق» طبق نظریه ی «اعتباری»بودن آن، بحث امروز

ماست.

اقسام حق طبق نظریه ی اول

حق را به اعتبار منشأ یا مبدأ و معتبر به سه قسم تقسیم کرده اند: عقلائیه، عرفیه، و شرعیه. سؤالی که به خاطر پاسخ به آن سؤال می خواهیم اقسام حق را بررسی کنیم، این است که: آن «حق»ی که در ترعیف آمده که اعطاءش عدل است و سلبش ظلم است، کدام حق است؟ عقلائی است؟ یا عرفی است؟ یا شرعی است؟ یا هر کدام از اینها که باشد؟ ابتدا این سه حق را توضیح بدهیم بعد برگردیم به «حق»ی که در تعریف اخذکرده ایم.

قسم اول: حق عقلائی

حق عقلائی، حقی است که بر اساس حفظ نظام اجتماعی اعتبار شده است.

تقسیم حق عقلائی به اصلی و تبعی

حق عقلائی را به دو قسم تقسیم کرده ایم: حق اصلی، و حق تبعی. حق اصلی، عبارت است از حقوقی که برای انسان بما هو انسان اعتبارشده با قطع نظر از قومیت و ملیت و زبان و ... ، این حقوق، حقوق اساسی انسان است. از دو مثال استفاده کنم: هر انسانی حق حیات دارد و حق حریت دارد (یعنی مملوک نباشد).

اشکال: حق مملوکیت انسان چگونه باعث اختلال نظام می شود؟

پاسخ: چون ذهنیتی پیداشده که اگر این مملوکیت باشد، به نظام های اجتماعی اختلال واردمی آید؛ یعنی اگر مملوکیت رواج پیداکند، دیگر نمی توانیم نظام بین الملل داشته باشیم؛ چون هر جا که بروید، احتمال دارد شما را تملّک کنند.

اشکال: این حق ممکن است از عدم مملوکیت انتزاع شده باشد.

پاسخ: مهم نیست منشأ انتزاع داشته باشد.

اشکال: در این صورت که انتزاع شده باشد، واقعی می شود، نه اعتباری.

پاسخ: ما با منشأش کار داریم؛ اگر انتزاعی باشد، منشأش اعتباری است. می توانیم منشأش را به عنوان مثال بگوییم.

در مقابل، ما قائل هستیم که یک سری حقوق تبعی داریم؛ یعنی یک عرفی این حق را برای اعضائیش قائل شده و اعراف دیگر هم آن حق را محترم شمرده اند؛ مثلاً در یک عرفی زن دوم گرفتن جایز است، عقلا هم این عرف را محترم شمرده اند و با زن دومِ کسی ازدواج نمی کنند اگرچه ازدواج با زن دوم را در عرف خودشان باطل بدانند. اینها حقوق عقلائی تبعی است؛ یعنی به تبع پاره ای از عرف هاست.

اشکال: عقلائی که چنین عرفی ندارند، این که با زن دومِ عرفی که ازدواج مجدد را به رسمیت می شناسد ازدواج نمی کنند، آیا به این خاطر است که آن عرف را محترم می شمارند؟ یا به خاطر جهات دیگری است مثل مسائل عاطفی؟ اگر در یک عرفی ازدواجی را باطل بدانند، آیا آن را محترم نمی شمارند؟

پاسخ: نه؛ مثلاً اگر کسی با خواهر خودش ازدواج کنند، دیگران بدون اجرای صیغه ی طلاق ممکن است با او ازدواج کنند؟

تقسیم حقوق اصلی به قابل سلب و غیرقابل سلب:

بعضی از این حقوق اصلی، به هیچ وجه قابل سلب نیست، حتی به عنوان مجازات. اگر در یک عرفی مجازاتِ یک کاری «مملوکیت» باشد و مثلاً بگویند: «قاتل باید مملوک اولیای مقتول بشود»، عقلا این را قبول نمی کنند. اما اگر حق حیات را به خاطر «مجازات» سلب کردند، عقلا این را تقبیح نمی کنند.

اشکال: مملوکیت حق عرفی است. وقتی بالاترین حق که حق حیات باشد قابل سلب است، به طریق اولی تمام حقوق دیگر هم قابل سلب است.

پاسخ: روایت نیست که اولویت برقرارباشد. مملوکیت حق عقلائی است.

قسم دوم: حق عرفی

مراد ما از «حق عرفی» حقی است که عرفی از اعراف برای آن اشخاص قائلند؛ مثل همان که در پاره ای اعراف مرد این حق را دارد که همسر دوم اختیارکند یا همسرش را طلاق دهد یا با محارمش ازدواج کند.

تقسیم حقوق عرفی به محترم و غیرمحترم:

این حق عرفی، به دو قسم تقسیم می شود: برخی حقوق عرفی نزد اعراف دیگر محترم است و برخی حقوق عرفی نزد اعراف دیگر محترم نیست. برای مثال اگر مردی زوجه ی دوم اختیارکند، این حق نزد سایر اعراف محترم است؛ یعنی بقیه ی عرف ها این حق را محترم می دانند. اما اگر قائل باشیم که مسلمان می تواند در اموال غیرمسلمان تصرف کند، این حق را اعراف دیگر محترم نمی شناسند و اگر مالی را مسلمانی از غیرمسلمانی برداشته باشد و الآن هر دوی آنها به آن مال دسترسی داشته باشند، اعراف دیگر این مال را از مالی که غیر مسلمان است می خرند.

قسم سوم: حق شرعی

حق شرعی، حقی است که فقها قائلند شارع مقدس برای مردم قائل است.

حق شرعی را تقسیم کرده اند به تأسیسی و امضائی:

تأسیسی: مثل حق فسخ در خیار مجلس؛ شارع مقدس، برای مردم حق فسخ قرارداده؛ شما اگر با یک بودایی معامله کردی و او فی المجلس معامله را فسخ کرد، شارع مقدس بر تو لازم کرده که این حق را حتی نسبت به آن بودایی هم محترم بشماری. یا مثل خیار حیوان، یا مثلاً در «وصیت» شارع مقدس حق افراد را نسبت به بیش از یک سوم، بعد از موت سلب کرده است. اینها حق تأسیس است. بعضی گفته اند: حق المارّه هم از حقوق شرعی تأسیسی است.

امضـائی : بعضـی از حقوق «امضـائی» است؛ چه حق یـک عرف بوده یـا این که عقلائـی بوده و امضـاکرده؛ مثلًا حق القصاص عقلائی است و شارع امضاکرده، گفته شده که قصاص، حق عقلائی نیست، یک حقی است که در شبه جزیره ی عربستان بوده و شارع هم آن را امضاکرده است.

در مقابـل بعضـی حق هـا عقلائی بوده و شارع امضاکرده؛ مثل حق التحجیر؛ اگر کسـی دور مکانی دیوار بکشـد، نسـبت به آن مکان عقلائاً حق پیدامی کند، و شارع هم این حق را امضاکرده است و درنتیجه این حق، حق شرعی است.

حق شرعی، خیلی مهم است؛ چون فقها دائماً دنبال حق شرعی هستند.

تداخل حقوق

منافات ندارد که یک حقی، هم عقلائی باشد و هم عرفی و هم شرعی.

امکان دارد یک حقی عرفی و شرعی باشد ولی عقلائی نباشد؛ مثل ازدواج مجدد در عرف مسلمین.

پـاره ای از حقوق، شـرعی هست ولی عرفی نیست؛ و آن، حقوقی است که شـارع جعل کرده اما عرف مسـلمین نپـذیرفته؛ مثلًا فقیهی قائل است که شارع این حق را برای مسلمان جعل کرده که در اموال کافر تصرف کند.

مثال روشن تر: اندکی از فقهای ما قائلند که مسـلمان حق دارد حتی در این زمان مالک غیرمسـلمان بشود. این حق تملیک، در نزد این فقیه یک حق شرعی است، اما اصلاً عقلائی نیست.

پس ما سه حق داریم: عقلائی، عرفی، و شرعی. و اینها مانعهالجمع نیست.

نتیجه: حق مأخوذ در تعریف، عقلائی است

سؤال این است: حقی که در تعریف اخذشـده، کدامیک از این سه حق است؟ به عبارت روشن تر: «حق»ی که در معنای عرفیِ عدل و ظلم اخذشده، کدام حق است؟

ص: ۵۳۵

آن «حق»ی که در تعریف عدل و ظلم اخذشده، «حق عقلائی» است؛ مثل حق التألیف. پس هر جا حق عرفی یا شرعی ثابت بشود ولی عقلائی نباشد، سلب آن حق ظلم نیست، و ادای آن حق عدل نیست.

شاهدش حق تصرف در اموال غیرمسلمانان است؛ اگر مسلمانی مال غیرمسلمانی را اخذکند، عرفاً ظالم است. و اگر آن غیرمسلمان جلوی غصب مالش توسط یک مسلمان را گرفت، به او ظالم نمی گوییم. یا بعضی فقها فتواداده اند که مسلمان می تواند غیرمسلمان را بکشد، اگر آن غیرمسلمان مانع کشته شدن خودش بشود، آیا ظالم است؟!

چند سؤال و جواب(۱)

شاید حق مأخوذ در تعریف «عدل» عرفی باشد نه عقلائی؛ حق عقلائی غیرعرفی اگر سلب شود آیا ظلم است؟ فرض کنیم در جزیره ای پدر حق دارد که مانع ازدواج پسرش بشود، اگر پسری بدون رضایت پدرش ازدواج کند، اهل آنجا او را ظالم می دانند.

این که پسر بدون اذن پدر ازدواج کند، عقلائی است.

این که پدر مانع ازدواج پسر بشود، غیرعقلائی است.

در این شهر:

این که پسر بدون ازدن پدر ازدواج کند، غیرعرفی است.

این که پدر مانع ازدواج پسر بشود، عرفی است.

نتیجه ترکیب این دو حق در این شهر:

این که پسر بدون اذن پدر ازدواج کند، حق عقلائی غیرعرفی است.

این که پدر مانع ازدواج پسر بشود، عقلائی غیرعرفی است.

این که پسر بدون اذن پدر ازدواج کند، ظلم است. پس ملاک ظلم عرفی بودن است.

این که پدر مانع ازدواج پسر بشود، ظلم نیست. پس ملاک ظلم، عرفی بودن است.

۱- (۱) - این سؤال و جواب ها، در تاریخ ۲۶/۱۲/۹۵ در منزل استاد انجام شده، فایل صوتی این جلسه موجود است.

پاسخ استاد: این حق، در آن جامعه عقلائی است؛ اگر مراعات نکردنش عمومی شود، نزاعات آنقدر بالامی گیرد که باعث اختلال نظام می شود.

مثال استاد برای عرفی غیرعقلائی: غصب اموال غیرمسلمان اگر در یک جامعه ای عرفی بشود.

اشکال: اگر این حق عرفی بشود، وقتی یک مسلمانی مانع تملک مال غیرمسلمانی توسط مسلمان دیگری بشود، این را ظلم می دانند درحالی که یک حق عقلائی را سلب نکرده است! پس ملاک در تعریف ظلم، «حق عرفی» است، نه «حق عقلائی».

پاسخ: اگر این کارش ظلم است، به این دلیل است که هر دو نسبت به این کار مساوی هستند؛ مسلمانی که می خواسته مال غیرمسلمان را بگیرد با مسلمانی که مانع او شده، هر دو نسبت به آن مال مساوی بوده اند، به همین خاطر عقلا کارش را ظلم می دانند.

اشکال: فرض کنید زید بخواهد شخص محقون الدمی را بکشد و عمرو مانعش بشود، آیا چون این دو نفر نسبت به کشتن آن شخص مساوی هستند، یعنی عمرو که مانع زید شده، ظالم است؟!

پاسخ: مثال را اینطور بزنید: شخص مهدور الدمی را زید می خواهد بکشد و عمرو مانعش می شود، اینجا عمرو چون با زید مساوی است، با این ممانعتش ظلم کرده است.

سؤال: برای آن که بتوانیم قضاوت کنیم که ملاک حق مأخوذ در تعریف «عدل و ظلم» چیست، باید حق هایی را بررسی کنیم که فقط عرفی یا فقط عقلائی باشد. مثال حقِ فقط عرفی چیست؟ آیا انگشت توی دماغ کردن حق عرفی است؟ طرف سلطنت دارد بر انگشتش و دماغش، آیا صرف این سلطنت (و این که کسی نباید جلویش را بگیرد) کافی است برای این که حق باشد؟ یا چون اثر وضعی ندارد (مثل ازدواج مجدد) حق عرفی نیست؟ مناط چیست؟ سلطنت و این که کسی نباید جلویش را بگیرد؟ یا آثار وضعی؟

پاسخ: مثال حقِ فقط عرفی: کتک زدن زن یا فرزند اگر در یک قبیله ای عرفی باشد. حق، همان سلطنت بر مورد حق است، و اثرش این است که دیگران باید این حق را رعایت کنند.

سؤال: آیا جریمه به عنوان اثر وضعی کافی است؟ یا اثر وضعی فقط صحت و بطلان است؟ یا یکی از آثار وضعی این است که دیگران باید رعایتش کنند (مثل حق حیات)؟

پاسخ: خیر، جریمه عقوبت است، اثر وضعی حق نیست.

سؤال: مثال برای حقِ فقط عقلائی؟ پشت چراغ قرمز؟

پاسخ: مثل آزادی مذهب. خیلی از عرف ها این حق را برای کسی قائل نیستند. پشت چراغ قرمز ایستادن، اثر حق کسی که پشت چراغ سبز ایستاده نیست؛ چون حتی اگر کسی هم پشت چراغ سبز نباشد، باید پشت چراغ قرمز بایستیم. لزوم ایستادن پشت چراغ قرمز اصلاً حق نیست، تکلیف است.

سؤال: وجه محترم شمردن سایر اعراف چیست؟ آیا ممکن است این وجه فقط عرفی باشد؟ یا این که همیشه وجهش اختلال نظام است؟

پاسخ: ملاک، این است که با حقوق بشر تنافی نداشته باشد و تعارضی با حقوق عرفی خودشان نداشته باشد.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر اول تعریف عدل وظلم) ۹۵/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر اول: تعریف عدل وظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

در جهت نهم بحث «حسن و قبح عقلی» چهار مقام را بررسی کردیم، به مقام پنجم رسیدیم: عدل و ظلم. در این بحث گفتیم: در ضمن اموری بحث می کنیم؛ امر اول تعریف عدل و ظلم بود. گفتیم: عدل، اعطاء الحق لذی الحق است، و ظلم، سلب الحق عمن له الحق است. پس از اختیار این تعریف، وارد در توضیح سه رکن حق و اعطاء و سلب شدیم. دیروز گفتیم که حق سه قسم دارد: عقلائی، عرفی، و شرعی. و گفتیم که در حقیقت «حق» دو نظریه هست: یکی این که فقط اعتباری است، و دیگر این که بعضی حقوق اعتباری است و بعضی حقوق واقعی است. در نظریه ی اول گفتیم که: «حق» مأخوذ در تعریف عدل و ظلم، حق عقلائی است؛ یعنی معنای عرفی عدل، اعطای حق عقلائی است به ذی الحق، و معنای عرفی ظلم، سلب حق عقلائی است از ذی الحق.

اگر در یک عرفی کتک زدن زن توسط شوهرش عرفی باشد، اگر یک زنی از دست شوهرش فرارکند، آیا عرفاً ظالم است؟! پس معلوم است ملاک صدق «ظلم» حق عرفی نیست.

امروز می خواهیم نظریه ی دوم در حقیقت «حق»، و سپس دو رکن «اعطاء» و «سلب» را بررسی کنیم.

نظریه ی دوم: اعتباری و واقعی

قول دوم نظریه ی مرحوم آقای صدر است؛ که قائل است «حق» مأخوذ در مفهوم و تعریف عدل و ظلم، دو قسم است: واقعی و اعتباری. و حق واقعی فقط «حق الطاعه»ی خداوند است نسبت به همه ی مردم؛ اگر خداوند طلبی کرد، انسان ها باید اطاعت کنند، و اگر این حق را رعایت نکنند، ظلم کرده اند. یکی از مصادیق ظلم، معصیت است؛ یعنی شخص حق طاعت الهی را رعایت نکرده است.

شاید این که در ذهن شریف آقای صدر بوده، یا باید بگوید: حق الطاعه اعتباری است، که بی مزه است. یا باید بگوید: «حق الطاعه ندارد»، که این هم حرف سنگینی است! لذا قائل شده است که حق الطاعه واقعی است، و تمام موارد دیگر از حق، اعتباری است.

اشکال: پس چرا به خدا «مظلوم» نمی گوییم؟!

پاسخ: این شاید یک اشکالی باشد بر فرمایش مرحوم آقای صدر؛ اینجا حقی دیده نمی شود به معنایی که در «عدل و ظلم» اخذشده. لذا حتی اگر چنین «حق واقعی»ی برای خداوند ثابت بشود، در تعریف عدل و ظلم نیست.

مناقشه ی اول: چنین حقی را درک نمی کنیم

ما با این فرمایش ایشان موافق نیستیم؛ حق الطاعه را به عنوان یک حق واقعی درک نمی کنیم؛ آنچه که درک می کنیم، حداکثر حسن و قبح عقلی است؛ که معصیت خداوند عقلاً قبیح است، و اطاعت خداوند عقلاً حسن است.

مناقشه ی دوم: برای اثبات برائت عقلی نیازی به «حق الطاعه» نداریم

اصـلاً نیـازی به حق الطـاعه نبود؛ ایشـان «حق الطـاعه» را مطرح کرده تا «برائت عقلی» را نفی کنـد. اگر به جای «حق الطاعه» از «حسن و قبح» استفاده می کرد، کاملاً وافی به غرضش بود.

دایره ی مولویت الهی کجاست؟ آیا فقط مخالفت تکالیف معلومه قبیح است؟ یا مخالفت تکالیف معلومه و مظنونه قبیح است؟ یا حتی مخالفت تکالیف موهومه هم قبیح است؟ می توانست بگوید: مخالفت با تکالیف الهی، سه مرحله دارد: مقطوع، مظنون و موهوم. عقـل مـا و وجـدان ما درمی یابـد که مخالفت با تکلیف الهی، مطلقاً در هر سه مرحله قبیـح است، پس «برائت عقلیه» نفی می شود، نیازی نیست.

تقریر حاج آقا حسـین مهدوی: شهیدصدر در ارتکاز خودش اینطور درک می کرده که عقلاً نمی توان در مواردی که بیانی از شارع به ما نرسـیده برائت جاری کرد. ولی این ارتکاز و فهم شهیدصدر، خلاف مشهور است که معتقد به قاعده ی «قبح عقاب بلابیان» هسـتند. شـهیدصدر برای این که این ارتکاز خودش را مـدلّل کنـد، متوسل به واقع بودن حق الطاعه شـد؛ دیـد که اگر قائـل نشویم به این که: «حق الطـاعه، واقعی است.» و قائـل بشویم به این که: «حق الطاعه، مثل حق سایر موالی، اعتباری است.»، در موارد عـدم بیان، مثل قاعده ی عقلائیه ی رایج بین موالی باید قائل به قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» بشویم، درحالی که این قاعده به نظر شـهیدصدر عقلاً درست نیست. لذا برای آن که برائت عقلی جاری نشود، گفت که: «حق الطاعه، واقعی است.» و درنتیجه قاعـده ی «قبح عقاب بلابیان» که در موالی عرفیه و حقوق اعتباریه جاری می شود، میان بندگان با خداوند جاری نمی شود. درحـالی که برای عـدم جریان «برائت عقلیه» نیازی به این مسـیر و اسـتفاده از «حق الطاعه» نیست؛ کافی است از «حسن و قبح» استفاده کنیم و بگوییم: «مخالفت با تکالیف الهی، در هر سه مرحله قبیح است.».

مناقشه ی سوم: در تعریف عدل «حق واقعی» اخذنشده است

حتی اگر حق الطاعه واقعی باشد، آنچه در تعریف ظلم و عدل اخذشده، حق اعتباری است نه واقعی؛ شاهدش این است که اگر کسی حق خدا را ضایع کند، کسی نمی گوید: «ظالم به خداست». پس در معنای عرفی ظلم، سلب «حق واقعی» اخذنشده، و فقط سلب «حق اعتباری» ظلم است.

خلاصه

بنابراین این فرمایش آقای صدر مبنی بر واقعی بودن حق الطاعه را نه وجدان می کنیم، نه (برای رد برائت عقلی) نیازی به آن داریم، و نه در فرض واقعی بودن حق الطاعه، در تعریف «عدل و ظلم» چنین حقی اخذشده است.

اعطاء و سلب: مراعات کردن و نکردن

گفتیم: در تعریف «حسن و قبح» سه رکن داریم که هر سه رکن را باید تعریف کنیم؛ رکن اول مفهوم «حق» بود که تعریفش و اقسامش گذشت. رکن دوم و سوم، اعطاء و سلب است.

اعطاء و سلب، کلمه ی رهزنی است؛ مراد، مراعات کردن و نکردن است؛ یعنی مانع از استیفایش بشویم یا نشویم. مثلاًـ در صف نانوایی، حق تقدم با نفر جلویی است، ظلم این است که من به خاطر مثلاً آشنایی با نانوا نگذارم او از حق تقدم خودش استفاده کند، عدل این است که بگذارم او حق خودش را استیفاکند و زودتر نان بگیرد، اگرچه او از حق خودش استفاده نکند؛ مثلاً اگر خودش به شما احترام گذاشت و شما را جلوتر از خودش راه انداخت، شما ظالم نیستید.

نتیجه در تعریف حسن و قبح

پس از تحلیل ارکان تعریف «عدل و ظلم»، می توانیم بگوییم: عدل عبارت است از مراعات کردن حق عقلائی، و ظلم عبارت است از مراعات نکردن و مانع استیفای حق عقلائی شدن.

ص: ۵۴۱

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول، إن شاءالله بعد از تعطیلات چهاردهم فروردین واردمی شویم در توضیح مفهوم عدل و ظلم.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر دوم مفهوم عدل وظلم) ۹۶/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر دوم: مفهوم عدل وظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

در مباحث حجج و امارات، اولین حجتی که وارد آن شدیم، قطع بود. به جهت نهم رسیدیم: حسن و قبح عقلی. در حسن و قبح عقلی چهار مقام را بررسی کردیم، به مقام پنجم رسیدیم: عدل و ظلم.

در مقام پنجم گفتیم که در اموری بحث می کنیم، امر اول تعریف عدل و ظلم بود. مختار ما در معنای عرفی «عدل» شد: «اعطاء الحق لمن له الحق»، و معنای عرفی «ظلم» شد: «سلب الحق عمّن له الحق».

و گفتیم که سه حق داریم: عقلائی، عرفی، و شرعی. در معنای عرفی عدل و ظلم که «حق» اخذشده، مراد «حق عقلائی» است، نه حق عرفی یا حق شرعی. پس در معنای عرفی عدل و ظلم، «حق عقلائی» اخذشده.

هذا تمام الکلام، در خلاصه ی گذشته. در بحث امروز واردمی شویم در امر ثانی از همان مقام پنجم.

الأمر الثانی: فی مفهوم العدل و الظلم

ما گاهی از یک شیئی بحث می کنیم، و گاهی بعد از این که آن شيء را معین کردیم، از مفهومش بحث می کنیم. مثلاً گاهی از «انسان» بحث می کنیم که: «حقیقت انسان چیست؟»؛ می گوییم: حساس است، جوهر است، نامی است. اما گاهی از این که مفهومش را معین کردیم، از خود مفهومش بحث می کنیم؛ مثلاً اگر گفتیم: «مفهوم انسان، حیوان ناطق است.»، از خود این مفهوم بحث می کنیم که: مفهوم انسان، کلی است یا جزئی؟ اگر کلی است، متواطی است یا مشکِّک؟ مفهوم انسان، نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ رابطه ی «مفهوم انسان» با «مفهوم بشر» کدامیک از نِسب اربعه است؟ از مفاهیم حقیقی است یا اعتباری؟ این مباحث، مربوط به «مفهوم انسان» است بعد از این که «مفهوم انسان» را معین کردیم.

ص: ۵۴۲

عین این بحث را درباره ی «عدل و ظلم» داریم؛ گفتیم: حقیقت عدل و معنای عرفی عدل «اعطاء الحق» است و معنای عرفی ظلم «سلب الحق» است. در این امر، می خواهیم ضمن سه نکته درباره ی «مفهوم عدل و ظلم» صبحت کنیم.

نکته ی اول: رابطه با حَسن و قبیح

نکته ی اول این است که: رابطه ی «عـدل و ظلم» بـا «حَسن و قبیـح» چیست؟ آیا حَسن و عـدل رابطه شان تساوی است یا خیر؟ ظلم و قبیح آیا رابطه شان تساوی است یا خیر؟

دو مفهوم گاهی با هم متساوی هسـتند؛ مثلاً گفته شده که مفهوم «انسان» با مفهوم «بشـر» واحد است؛ یعنی این دو عنوان، فقط یک مفهوم دارد. اما دو مفهوم گاهی مفهوماً مختلفنـد ولی مصداقاً یکی هسـتند؛ مثل انسان و ناطق؛ به لحاظ مصداقی متساوی هسـتند ولی مفهومـاً یکی نیسـتند. همین بحث دقیقاً در «حَسن» و «عـدل»، و در «ظلم» و «قبیـح» هم آمـده؛ «عـدل» با «حَسن»، و «ظلم» با «قبیح» آیا مفهوماً متساوی هستند یا خیر؟ آیا مصداقاً متسای هستند یا خیر؟

مفهوماً مغایرند

مفهوم عـدل و ظلم واضـح است که غیر از مفهوم حسن و قبیـح است به دو جهت: اولاًـ ارتکـاز ما چنین حکمی دارد، و ثانیاً به این دلیل که تساوی مصداقی هم ندارند که توضیح می دهیم.

مصداقاً عدل و ظلم اعم مطلق هستند

اما رابطه ی «عدل و ظلم» با «حسن و قبیح» در ناحیه ی مصداق.

بعضی از بزرگان ما قائلند که در ناحیه ی «مصداق» متساوی هستند؛ هر ظلمی قبیح است و هر قبیحی ظلم است. ما معتقدیم که نسبت شان عموم و خصوص مطلق است؛ هر عدلی حسن است هر ظلمی قبیح است، اما عکسـش درست نیست؛ حَسـنی داریم که عـدل نیست و قبیحی داریم که ظلم نیست؛ احسان به دیگری، ایثار و جود، حسن است، اما هیچ کدام عدل نیست؛ چون در احسان و ایثار و جود، طرف حقی نـدارد تا «اعطاء الحق» صدق کند. از طرف دیگر «دروغ» قبیح است اما ظلم نیسـت(۱) ؛ مثلاً کسـی از خودش به دروغ تعریف می کند و می گوید: «من نمازشـبم ترک نمی شود»، این دروغ، ظلم به سامع نیست؛ خواسته کم نیاورد، گفته: «هر روز روزه می گیرم».

ص: ۵۴۳

۱- (۱) - البته بعضی دروغ ها مصداق ظلم هست.

نکته ی دوم: عناوین اولیه

آیا عدل و ظلم از عناوین اولیه است یا از عناوین ثانویه است؟ عناوین اولیه، مثل اکل و شرب و مشی و تکلم و تفکر، اینها اسم است برای فعل خاصی. ولی الفاظی داریم که اسم برای فعل خاصی نیست، اما بر افعال کثیره و مختلفه صدق می کند، مثل غصب؛ «غصب» اسم یک فعل خاصی نیست، امکان دارد مشی یا اکل یا شرب، مصداق «غصب» باشد. عدل و ظلم هم از عناوین ثانویه است؛ یعنی «عدل» اسم یک فعل معینی نیست؛ گاهی ایستادن عدل است، گاهی نشستن عدل است.

نکته ی سوم: عناوین ذاتیه

نکته ی سوم که اهمّ نکات است، این است که آیا عنوان عدل و ظلم آیا از عناوین ذاتیه است؟ یا از عناوین التفاتیه یا قصدیه؟

توضیح عناوین ذاتیه، التفاتیه و قصدیه

عناوین را به سه دسته تقسیم می کنند: ذاتیه، التفاتیه، و قصدیه.

عنوان ذاتی، عنوانی است که بر فعل صدق می کند ولو طرف نسبت به آن فعل بلاشعور باشد؛ اگر شخصی در خواب حرف بزند، اسم این فعل «تکلم» است ولو این که خودش هم شاعر به این فعل نیست، یا مثل راه رفتن در خواب؛ اسم این راه رفتن «مشی» است ولو خودش شاعر نیست.

قسم دوم عناوین التفاتیه است؛ عناوین التفاتیه وقتی بر فعل صدق می کند که فاعل به عنوان این فعل التفات داشته باشد؛ مثلاً «هتک» از عناوین التفاتیه است؛ درازکردن پا جلوی عالم وقتی هتک است که درنظر داشته باشم که: «پادرازکردن جلوی عالم، هتک است.». حتی اگر قصد «هتک» نداشته باشد و مثلاً فقط به خاطر این که پایش خواب رفته درازش کرده، همین که التفات دارد هتک است، کافی است برای این که هتک باشد.

ص: ۵۴۴

اشکال: اینها اعتبارات است، چطور معنی دارد که: «در عالم واقع، هتک باشد.»؟!

پاسخ: هتک، امر واقعی در طول اعتبار است؛ مثل ملکیت است.

قسم سوم، عناوین قصدیه است؛ در عناوین قصدیه، باید داعی فاعل هم همین «قصد» باشد. در عناوین قصدیه، مجرد «التفات» کافی نیست، شخص باید «قصد» هم داشته باشد؛ مثل «احترام». اگر کسی به قصد احترام زید بایستد، این عملش احترام به زید است. اما اگر کسی بدون قصد احترام زید بایستد، ولو این که التفات دارد که دیگران برداشت می کنند که من دارم به زید احترام می گذارم، این ایستادن مصداق احترام به زید نیست، و دیگران هم تنها توهم احترام به زید را پیداکرده اند.

عدل و ظلم، در نگاه اولیه هیچ یک از این سه عنوان نیست

سؤال این است که: عدل و ظلم، از کدامیک از این سه قسم است؟ ذاتی؟ یا التفاتی؟ یا قصدی؟ در عدل و ظلم، با یک مشکلی برخوردکرده اند که: در نگاه اولیه، هیچ کدام از این سه نیست!

واضح است که عنوان ذاتی نیست؛ اگر شما یک عبای دزدی را بخرید، مصداق ظلم به مالک اصلی عبا نیست، با این که حق مالک را از او سلب کرده اید! لذا فقها می گویند: تصرف این شخص حرام است، الا این که مؤاخذه نمی شود.

و معلوم است که از عناوین التفاتیه هم نیست؛ در همان مثال «عبا» اگر من بدانم که ملک غیر است اما اصلاً غافل از عنوان «ظلم» هستم؛ تصرف در این ملک مسروقه، ظلم است با این که التفات به ظلم هم ندارم.

و از عناوین قصدیه هم نیست؛ مثلاً می دانم که این آب، ملک شخص دیگری است و می دانم که بدون اذن او شرب کردن ظلم است ولی وقتی که داعی من ظلم نیست بلکه تنها رفع عطش است، این عمل من ظلم است با این که قصد ظلم هم نداشته ام.

ص: ۵۴۵

پس عدل و ظلم، نه از عناوین ذاتی است، نه از عناوین التفاتی است، و نه از عناوین قصدی است!

تحقیق عدل و ظلم

عدل و ظلم، از عناوین ذاتی هستند، نه از عناوین التفاتی یا قصدی. پس چرا مثال اول (که عبای مسروقه را خریده ایم) را گفتیم: «ظلم نیست»؟ یک نکته ای در «عدل و ظلم» هست که باعث شده عدل و ظلم صدق نکند:

در سابق «فعل» را تقسیم کردیم به ارادی و غیرارادی، و ارادی را تقسیم کردیم به اختیاری و غیراختیاری. موصوف به عدل و ظلم، فقط یک قسم است و آن «فعل ارادی اختیاری» است، و در این مثال، تصرف در این عبا، چون فعل ارادی غیراختیاری است موصوف به «ظلم» نمی شود، نه این که موصوف به «عدل و ظلم» می شود ولی هیچ کدام از این دو نیست. پس کدام اعطاء حق عدل است؟ اعطائی که اختیاری باشد. و کدام سلب حق ظلم است؟ آن «سلب حق»ی که اختیاری باشد. در «اختیار» قصد هست.

هذا تمام الکلام فی الأمر الثانی، إن شاءالله فردا واردمی شویم در امر ثالث.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل وظلم/ امرسوم قاعده بودن حسن عدل) ۹۶/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل وظلم/ امرسوم: قاعده بودن حسن عدل)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در عدل و ظلم بود، امر اول در تعریف عدل و ظلم بود، امر دوم در مفهوم عدل و ظلم بود، امر سوم بحث اموز ماست.

الامر الثالث: قاعده ی حسن عدل و قبح ظلم

ما دو قاعده داریم که مورد اتفاق است: العدل حسنٌ، و الظلم قبیح. این دو قضیه، مورد اتفاق است؛ هم معتقدین به حسن و قبح عقلی این دو قاعده را قبول دارند، و هم منکرین حسن و قبح عقلی این دو قاعده را قبول دارند. الا این که معتقدین به حسن و قبح عقلی می گویند: «العدل حَسنٌ عقلاً، و الظلم قبیحٌ عقلاً»، و منکرین حسن و قبح عقلی می گویند: «العدل حَسنٌ عُقلائاً، و الظلم قبیحٌ عقلائاً.». این قاعده آنقدر مورد اتفاق است که اگر بخواهند قضیه ی عامی نام ببرند که لایخصَّص، معمولاً به این قضیه استنادمی کنند.

ص: ۵۴۶

بحث ما این است که: «دو قضیه چیست؟»؛ اولاً این دو قضیه آیا دو قاعده است؟ یا فقط دو قضیه است؟ و اگر قاعده نیست، آیا

قضیه ی تجمیعیه است؟ یا قضیه ی به شرط محمول است؟

مشهور بین علما ما این است که فقط قضیه نیست، دو قاعده است. مرحوم آقای صدر از کسانی است که قائل است که این دو قضیه، قاعده نیست، بلکه فقط دو قضیه است.

ما در ابتدای دوره ی قبل قائل بودیم که این دو قضیه، تجمیعیه است. در انتهای همان دوره عدول کردیم و تابع مشهور شدیم و گفتیم: قاعده است.

شروط قاعده بودن یک قضیه

قبل از ورود به این بحث، فرق قاعده را با قضیه، و ضابطه ی قاعده بودن یک قضیه را توضیح بدهم. قاعده، قضیه ای است که سه شرط داشته باشد:

اولاً کلی باشد، بنابراین «زیدٌ عادل» قاعده نیست.

ثانیاً کلیتش بر اساس یک نکته ی واحد ثبوتی است؛ یعنی یک نکته ی واحدی منشأ این کلیت و عمومیت شده باشد. گاهی یک قضیه ی کلی داریم ولی به حیثیت های مختلف است؛ مثلاً می گوییم: «کلُّ من فی دار مجتهد»، ولی اجتهاد این افراد، به خاطر نکته ی واحد نیست؛ اتفاقاً این بیست نفر مجتهد با هم در این اتاق جمع شده اند.

ثالثاً آن نکته ی واحد ثبوتی، در مفهوم موضوع اخذشده باشد؛ مثلاً «کل انسان یموت» قاعده نیست؛ چون یک نکته ی واحد ثبوتی بین «موت» و «انسان» نیست؛ یعنی در «انسانیت» خصوصیتی اخذنشده که ملازم با «موت» باشد. اگر هم نکته ای در «انسان» باشد که در همه ی انسان ها باشد و آن نکته باعث «موت» شده، ربطی به انسانیت (که موضوع قرارش داده ایم و موت را به آن نسبت داده ایم) ندارد؛ اگر انسانی فناناپذیر را فرض کنید، این یک فرض خودمتناقض نیست، برعکس مثلث چهارضلعی.(۱)

۱- (۱) - استاد تصریح کردند که قاعده «دو» شرط دارد: کلی باشد، و نکته ی واحده ی ثبوتی داشته باشد. این شرط سوم را ما از خلال توضیحات استاد نسبت به «الانسان یموت» استخراج کردیم؛ که اگرچه علت موت همه ی انسان ها یک نکته ی واحده باشد، لکن چون آن نکته ی واحده در مفهوم «انسان» نیامده است پس قضیه است نه قاعده. مقرر.

یک قضیه ای که ناظر به عالم تشریع است، وقتی «قاعده» می شود که: یا تشریعش واحد باشد (و درنتیجه به تبع آن، نکته ی ثبوتی واحدی داشته باشد.)، و یا تشریعات متعدد نکته ی ثبوتی واحدی داشته باشد.

مثلاًـ قاعده ی فراغ، یا قاعده ی تجاوز، اگر چه در ابواب مختلفی مثل نماز و روزه و حج جاری می شود، ولی دو قاعده ی شرعی است؛ چون به جعل واحد جعل شده است، نه این که یک قاعده ی فراغ در نماز جعل شده باشد یک قاعده ی فراغ در حج، و یک قاعده ی فراغ هم در روزه. بلکه یک قاعده، به یک نکته ی واحد ثبوتی، در تمام این ابواب تشریع شده است؛ که مثلاً هر فعلی را که تمام کردی، اگر شک در صحت آن فعل کردی، بنا را بر صحتش بگذار.

گاهی تشریعْ متعدد است اما نکته ی ثبوتیِ تمام تشریعاتْ واحد است، مثلاً در قاعده ی لاضرر و لاحرج؛ یک تشریع واحد نداریم؛ به عدد موارد و افعالی که این دو قاعده در آن موارد جاری می شود، برای این دو قاعده تشریع داریم. اما یک نکته ی ثبوتی واحد (که مثلاً شارع حکم ضرری جعل نمی کند)، باعث تمام این تشریعات شده.

تحقیق «العدلُ حسن» و «الظلم قبیحٌ»

«العدل حسن» آیا از قبیل «لاضرر» است و یک قاعده است؟ یا از قبیل «کل من فی الدار مجتهد» است و فقط یک قضیه است؟ سه احتمال در پاسخ به این سؤال هست:

احتمال اول: قاعده (مختار)

مشهور گفته اند: یک قاعده است؛ یعنی قضیه ی کلیه است بر اساس نکته ی واحده. آن نکته ای که باعث حسن بودن «عدل» شده، خود عدل یعنی «اعطاء الحق» است؛ اگر عدل حسن است، به این خاطر است که: اعطاء الحق بما هو، حسن است؛ یعنی تمام حُسن عدل، به خود عدل است. و تمام حسن و قبح افعال، به این خاطر است که مصداق عدل و ظلم است؛ اگر «خیانت در امانت» قبیح است، نه به این جهت که «خیانت است» قبیح است، بلکه جهت این که «ظلم است» قبیح است.

با قسمت دوم این فرمایش موافق نیستیم، در «احتمال دوم» توضیح خواهم داد. اما قسمت اول را قبول کردیم؛ که این دو قضیه، دو قاعده است؛ مثل «لاضرر» و «لاتعاد» است، نه مثل «الانسان یموت». این احتمال که این دو، قاعده هستند، هم موافق با ارتکازات ماست، هم موافق با نقدی است که بر احتمال دوم و سوم واردمی کنیم.

احتمال دوم: قضیه ی تجمیعیه

احتمال دوم این است که این دو قضیه، قاعده نیستند، بلکه قضیه ی تجمیعیه هستند. گویا خود مرحوم آقای صدر هم در یک فتره ای قائل بوده که از قضایای تجمیعیه بوده است.

قضیه ی تجمیعه، قضیه ای است که در موضوع، عنوانی را می آوریم برای اشاره کردن به افرادی که حکم روی آن افراد رفته، ولی خود آن عنوان، دخیل در حکم و محمول نیست؛ مثل «کلُّ من فی الدار مجتهدٌ»؛ «من فی الدار» بودن هیچ رابطه ای با «اجتهاد» ندارد؛ اینطور نیست که یک خانه ای باشد که وقتی اشخاص وارد آن می شوند مجتهد بیرون بیایند، این عنوانِ «کل من فی الدار» یک عنوان مشیر است که جمیع مقصودمان را دربربگیرد. یا مثل «کل انسان فان»؛ بین «انسانیت» و «فناپذیری» هیچ رابطه ای نیست.

«حسن و قبح عدل و ظلم، تجمیعیه است.»، به این معنی است که «عدل» عنوان مشیر است به تمام افعالی که متصف می شود به «حُسن»، و «ظلم» یک عنوان مشیر است به تمام افعالی که متصف می شود به «قبح»؛ «عدل» عنوان مشیر به صدق و رد امانت است، و «ظلم» عنوان مشیر به کذب و خیانت است. درواقع عنوان مشیر در مانحن فیه به این معنی است که «عدل» را تعریف کنیم: «کلُّ فعلٍ یتصف بالحسن» و «ظلم» را تعریف کنیم: «کل فعل یتصف بالقبح». پس قبح خیانت، به خاطر ظلم بودن نیست، به خاطر خود خیانت است، بر خلاف احتمال قبلی که قبح خیانت به خاطر ظلم بودن بود.

مناقشه: مساوی نبودن عدل و حَسن

این فرمایش درست نیست. چون اموری هستند که متصف به عدل و ظلم می شوند ولی متصف به حسن و قبح نمی شوند؛ مثل «احسان» که حسن است ولی عدل نیست، و مثل «دروغ» که قبیح است ولی اینطور نیست که ضرورتاً ظلم باشد.

احتمال سوم: قضیه ی به شرط محمول

احتمال سوم را مرحوم آقای صدر فرموده اند؛ در بحوث:ج۴،ص۱۳۷.(۱) حسن و قبح را در تجری فرموده اند، اما این بحث را در جای دیگری فرموده اند. می فرمایند: «ظلم» عبارت است از «تجاوز از حد»، و «قبح» هم چیزی جز همین «تجاوز از حد» نیست، گاهی از این «تجاوز از حد و عدم تجاوز»، به «ماینبغی و ما لاینبغی» تعبیرمی شود؛ «ماینبغی» اشاره است به «عدم تجاوز از حد»، و «مالاینبغی» اشاره است به «تجاوز از حد». پس «العدل حسنٌ» قضیه ی به شرط محمول است؛ یعنی هر فعلی که در آن فعل تجاوز از حد نباشد، تجاوز از حد نیست؛ مثل این است که بگوییم: «هر مجتهدی که عادل است، عادل است.».

این را مرحوم آقای صدر فرموده اند، البته در آخر یک تنزلی دارند و می فرمایند: «اگر کسی این را قبول نکرد، می گوییم: از قضایای تجمیعیه است.»، پس قاعده بودن را در هر صورت منکر است.

ص: ۵۵۰

۱- (۲) – هذه القضیه، ان کانت مفیده، فهی تفید کإشاره ی إلی مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أکثر، فعنوان الظلم اُخذ مشیرا و معرفا إلی واقع ما لاینبغی فعله فی نظر العقل من الکذب و الخیانه ی و مخالفه ی الوعد و غیر ذلک، و کذلک عنوان العدل یکون مشیرا إلی واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشکر و الصدق و المروءه.

اخیراً مراجعه نکرده ام؛ در ذهنم هست که در اوایل علم «اصول»، به «قواعد فقهیه» یک نقضی به «تعریف علم اصول» شده؛ آنجا وقتی ایشان می خواهند «قاعده ی فقهیه» را توضیح بدهند، می گویند: بعضی از قواعد، فقط اسم شان «قاعده» است ولی درواقع قاعده نیستند بلکه قضیه ی تجمیعیه هستند، و مثال به «عدل و ظلم» می زنند. اگر این مطلبی که در ذهنم است درست باشد، نشان می دهد که ایشان در ابتدا قائل بوده اند که قضیه ی تجمیعیه است، نه به شرط محمول. ولی در اینجا قائل شده اند که این دو قضیه، به شرط محمول است.

مناقشه ی اول: قضیه ی تحلیلی

بر فرمایش مرحوم آقای صدر، دو اشکال داریم. اشکال اول، این است که اگر فرمایش ایشان را قبول کنیم که ظلم تجاوز از حد است و قبیح هم همان «مالاینبغی» است و اشاره به تجاوز از حد دارد، در این صورت ایشان باید می گفت: «این قضیه، تحلیلی است.»، نه «به شرط محمول». قضایا تقسیم می شود به قضیه ی تألیفی، تحلیلی و به شرط محمول. این اشکال، فقط در حد تعابیر و اصطلاح است.

در قضیه ی تحلیلی، محمول در تعریف موضوع یا در تعریف جزئی از اجزاء موضوع اخذشده است؛ مثلاً می گوییم: «الانسان جسم» یا «الانسان حیوان»، این یک قضیه ی تحلیلی است؛ چون تعریف انسان «حیوان ناطق» است. لذا این قضیه، هیچ معلومات جدیدی به ما نمی دهد.

قضیه ی تألیفی، قضیه ای است که محمول ما، در تعریف موضوع یا جزئی از آن، چه با واسطه و چه بی واسطه اخذنشده است؛ مثل «الانسان ممکن الوجود»؛ «ممکن الوجود» در تعریف «انسان» اخذنشده است. حمل های شایع نوعاً اینطور است؛ مثلاً می گوییم: الانسان یموت، یا الانسان اشرف المخلوقات؛ موت و اشرفیت، در تعریف انسان اخذنشده است.

در قضیه ی به شرط محمول، محمول را در موضوع اخذمی کنیم؛ مثلًا می گوییم: «الانسان الفانی فان».

سؤال: «الانسان بشر» کدامیک از این سه قسم است؟

پاسخ: قضیه ی تحلیلی است؛ چون تعریف انسان با تعریف بشر یکی است؛ نیازی نیست خود عنوان بشر در تعریف انسان باشد، کافی است که مفهوم بشر در مفهوم انسان باشد، مفهوم هر دو هم «حیوان ناطق» است.

پس اشکال اول این است که در مانحن فیه، اگر بپذیریم که قبیح به تجاوز از حد برمی گردد، این قضیه اصطلاحاً یک قضیه ی تحلیلی است، نه قضیه ی به شرط محمول.

مناقشه ی دوم: این قضیه تألیفیه است

اشکال دوم این است که این قضیه، نه تحلیلی است نه به شرط محمول است؛ چون معنای عرفیِ عدل «اعطاء الحق» است و معنای عرفیِ ظلم «سلب الحق» است، ولی در مفهوم حَسن «اعطاء الحق» نیامده و مفهوم قبیح «ما یستحق فاعله الذمّ» است و «سلب الحق» در آن نیامده، لذا ما قائلیم که قضیه ی «العدل حسن» و «الظلم قبیح» اگر قاعده نباشد و فقط قضیه باشد، دو قضیه ی تألیفیه است.

هذا تمام الکلام فی الأمر الثالث، إن شاءالله فردا واردمی شویم در قاعده ی «نفی ظلم».

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر چهارم قاعده ی نفی ظلم) ۹۶/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر چهارم: قاعده ی نفی ظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

تا اینجا در سه امر بحث کردیم، بحث امروز ما در امر چهارم است: قاعده ی نفی ظلم.

الامر الرابع: قاعده ی نفی ظلم

آیات نافیه ی ظلم

ما آیات کثیره ای را داریم که از خداوند عالم نفی ظلم شده؛ بعضی به صورت مطلق است، و بعضی به این نحو است که به مردم ظلم نمی کند، و بعضی به این نحو است که خداوند در قیامت به کسی ظلم نمی کند.

إن الله لایظلم مثقال ذره (نساء:۴۰)

خداونـد به انـدازه ی ذره ای ظلم نمی کنـد. وقتی که آفتاب می تابـد، ذرات معلقی در نور آفتاب دیده می شود. این ذرات را می توانیم ببینیم، امـا به خـاطر غـایت سـبکی اش هیـچ وقت وزنش را احسـاس نمی کنیم. این ذرات حتی اگر روی ترازوهـای دقیقی که طلا را وزن می کنند بنشـینند، باز هم چیزی احساس نمی شود. و «مثقال» از «ثقل» می آید و به معنای «وزن» است نه به معنای «حجم». این آیه نمی خواهـد بگویـد: «به اندازه ی حجم این ذرات (که به سـختی احساس می شود) ظلم نمی کند.»، بلکه می خواهد بگوید: خداوند حتی به اندازه ی وزن این ذرات که اصلاً احساس نمی شود هم ظلم نمی کند.

إن الله لایظلم الناس شیئا (یونس:۴۴)

لایظلم ربُّک أحداً (کهف:۴۹)

و ما الله یرید ظلماً للعالَمین (آل عمران:۱۰۸)

مراد از عالَمین، یا همه ی عوالم است، یا انسان های ساکن عالم. نه تنها خداونـد ظلم نمی کنـد، بلکه حتی اراده ی ظلم هم در او پیدانمی شود.

و ما الله یرید ظلماً للعباد (غافر:۳۱)

أن الله لیس بظلّام للعَبید (آل عمران:۱۸۲)

خداوند نسبت به بندگانش صاحب ظلم نیست ظالم نیست.

و ما أنا بظلّامٍ للعَبید (ق:۲۹)

آیات دیگری هم داریم که از خداوند ظلم را از خودش نفی کرده است.

معنای ظلم نفی شده

معنای این ظلمی که خداوند از خودش نفی کرده چیست؟ گفتیم که معنای ظلم «سـلب الحق» است؛ یعنی هیچ حقی از حقوق مردم را سـلب نمی کنـد. مگر مردم حقی دارنـد نسـبت به خداونـد عالم؟! اگر اسـناد ظلم به این معنا به خداوند متعال درسـت نباشد، پس باید معنای دیگری برای «ظلم خداوند» پیداکنیم.

ما معتقـدیم که معنای «ظلم» در این آیات هم همان معنای عرفی خودش است. حق عقلائی را گفتیم: دو قسم است: یک قسـم را عقلاـ بمـا هم عقلا اعتبارمی کننـد، یک قسم هم حقوقی است که عرف اعتبارمی کنـد ولکن عقلا موقفی برخلاف این حق عقلاـئی نمی گیرنـد، مثل تعـدد زوجات. عرف همانگونه که برای خداونـد نسبت به انسان حقی را قائل است، برای انسان هم نسبت به خداونـد حقی را قائـل است؛ مثلاً یکی از حقوق عرفی انسان در مقابل خداونـد این است که وسائل معیشت مردم در

این دنیا باشد و امثال ذلک که بعد مثال هایش را بیشتر خواهیم گفت. پس عرف به ذهن عرفی اش برای انسان در مقابل خداوند حق قائل است؛ که مثلاً خداوند بی جهت کسی را عذاب نکند، یا تکالیف غیرمقدور برای کسی ایجادنکند. این حقوق اگرچه عقلائی نیست، ولی عقلاـ هم علیه این حقوق، موقفی ندارند. پس این حقوق هم عقلائی است و سلبش ظلم است؛ چون حق مأخوذ در تعریف ظلم، حق عقلائی است. پس کلمه ی «ظلم» که در قرآن استفاده شده و از خداوند عالم سلب شده را بر همان معنای عرفی حمل می کنیم.

ص: ۵۵۳

این بحث، درباره ی معنای ظلم بود.

حقیقت ظلم نفی شده

حقیقت این ظلمی که خداوند از خودش نفی کرده چیست؟

مقامات الهی: تکوین و تشریع و تحکیم

خداوند عالم سه مقام و موقعیت دارد: تکوین، تشریع، و تحکیم. مقام تکوین، همان مقام ایجاد است، هم مربوط به عالم دنیاست و هم مربوط به عالم آخرت است. مقام دوم، مقام تشریع است؛ احکامی را تشریع و جعل می کند. این مقام فقط مربوط به عالم دنیاست. مقام سوم، مقام تحکیم است؛ یعنی مقام حکم کردن و جزادادن است؛ خداوند در روز قیامت، به جزای هر عملی می رسد: «و من یعمل مثقال ذره ی خیرا، یره. و من یعمل مثقال ذره ی شرّاً، یره.».

نفی ظلم، شامل هر سه مقام می شود

وقتی که می گوییم: «خداوند ظلم نمی کند»، در کدامیک از این سه مقام ظلم نمی کند؟ ما می گوییم که شامل هر سه مقام می شود، البته اگر برای تکوین هم بتوانیم ظلم پیداکنیم. از این سه مقام، ما فقط مقام «تشریع» را بحث می کنیم، آن دو مقام دیگر مربوط به علم «کلام» است. بنابراین از اطلاق این آیاتی که خواندیم، استفاده می شود که خداوند در هیچ یک از این مقامات ظلم نمی کند.

معنای ظلم در مقام تشریع

در مقام «تشریع» تصور دارد که خداوند تشریعات ظالمانه ای قراردهد؛ مثلاً خداوند قانون بگذارد که هر کسی مرتکب قتل شد، پدرش را بکشند. پس تصور تشریع ظالمانه از ناحیه ی خداوند امر معقولی است. این آیات شریفه می فرماید: خداوند تشریع ظالمانه ندارد.

در پرانتز و در جمله ی معترضه بگوییم که ظالمانه بودن یک مجازات، امر نسبی است؛ یعنی ممکن است مجازاتی در مقطعی ظالمانه باشد و در مقطع دیگری ظالمانه نباشد. اگر جریمه ی ردشدن از چراغ قرمز پنجاه هزارتومان باشد، این به نظر ما یک قانون ظالمانه نیست. اما اگر چهل سال قبل همین قانون را قرارمی دادند که پنجاه هزارتومان جریمه بشود، یک قانون ظالمانه ای بود؛ چون پنجاه هزارتومانِ امروز ارزشِ پنجاه هزارتومان چهل سال قبل را ندارد. یا در کشوری که درآمد مردم خیلی زیاد است، ممکن است جریمه ای به این مبلغ ظلم نباشد، اما در کشوری که درآمد مردمش یک صدم این مردم است این جریمه ظالمانه است. مؤید این مطلب، این است که مجازات نوعاً شناور است؛ مثلاً ـ بین شش ماه تا ده سال. سرّش این است که مجازات، به حسب شخص خاطئ متفاوت است؛ یک خاطئی برای این جرم باید سه ماه زندان برود، ولی خاطئ دیگری برای همان جرم باید ده سال زندان برود.

اشکال: شما می گویید: «ظلم به این معنا که کسی خطایی کند و مجازاتش بر دیگری واردبشود، از خدا نفی شده است.»، پس چطور بعضی اقوام همه شان عذاب شدند درحالی که بعضی شان اهل گناه بودند؟!

پاسخ: اگر این کار ظلم باشد، منافاتی با عرض من ندارد؛ چون عرض من این است که ظلم در حق خداوند معنادار است. بلکه اشکال شما مؤید ماست؛ شما چون چنین کاری را ظلم می دانید، این اشکال را واردمی کنید. شما اشکال دیگری را واردمی کنید؛ که چرا عذابی بر قومی واردمی شود در حالی که همه شان آن گناه را نکرده اند؟! شما پس عرض من را قبول کردید؛ که معنی دارد تشریع ظالمانه باشد. بحث ما فقط همینقدر است که تشریع ظالمانه درباره ی خداوند معنادار است، فعلاً نمی خواهیم بگوییم: «چنین ظلمی خداوند کرده است».

در قیامت هم ظلم برای خداوند قابل تصور است؛ کسی که شرب خمر نکرده، عقوبت شارب الخمر را بر او جاری کنند.

و للکلام تتمةٌ.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر چهارم قاعده ی نفی ظلم) ۹۶/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر چهارم: قاعده ی نفی ظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در «عدل و ظلم» بود، به امر رابع قاعده ی «نفی ظلم» رسیدیم.

در این قاعده سه مقدمه را ذکرکردیم:

مقدمه ی اول: از آیات استفاده می شود که خداوند به کسی ظلم نمی کند.

مقدمه ی دوم: در تشریع الهی، «ظلم» معنادار است؛ یعنی می شود تشریعی باشد که متّصف به «ظلم» بشود، مثل این که خداوند به خیانت در امانت امرکند.

مقدمه ی سوم: ظلم در تشریع، یک امر نسبی است؛ یک تشریعی، ممکن است در مقطعی ظلم نباشد و در مقطع دیگری ظلم باشد.

ص: ۵۵۵

حالا می خواهیم از این مقدمات نتیجه بگیریم، که بحث امروز ماست.

نتیجه: عدم وجوب احکام ظالمانه

در اسلام، یک مقطع «تشریع» داریم که در نزد فقها فقط از زمان بعثت تا رحلت نبی اکرم است. این مقطع تشریع، به لحاظ زمانی ۲۳ سال بوده، و به لحاظ مکانی همین شبه جزیره ای بوده که پیامبر در آنجا بوده اند.

ما معتقد هستیم که تشریعات در عصر تشریع، هیچ کدامش ظالمانه نبوده. اما اگر فرض کردیم یکی از آن تشریعات در مقطع دیگری ظلم باشد، از این آیات استفاده می شود که این تشریع، مال آن مقطع نیست؛ نظیر قاعده ی «نفی ضرر» و قاعده ی «نفی حرج»؛ اگر تکالیفی مثل روزه یا طهارت با آب برای شخصی ضرری یا حرجی باشد، این تشریع (وجوب روزه و طهارت مائیه) شامل آن شخص نمی شود.

آیا در فقه مثال داریم؟ شاید بشود گفت: یکی از مثال هایش «دیه بر عاقله» است؛ همانطور که می دانید، اگر کسی جنایت خطأی یا قتل خطأی انجام بدهد، دیه را باید اقرباء پدری بپردازند. و فرقی هم ندارد که جانی غنی باشد یا فقیر، البته در این اختلاف شده که: «اگر عاقله فقیر باشد، آیا باز هم دیه بر عاقله واجب است یا خیر؟». این حکم قبل از اسلام در جزیرهالعرب بوده، اسلام فقط امضائش کرده. این حکم، در جوامع قبیلگی خیلی جوابگوست؛ جلوی نزاعات را می گیرد. ولی در جوامع غیرقبیلگی امکان دارد ظالمانه باشد. البته این عرض من، به صورت احتمال است، نه به صورت فتوای جزمی.

اشکال: وقتی که طبق مبنای شما حسن و قبح عقلی اثبات نشد، و وقتی که حسن و قبح عقلائی درباره ی خدا معنا ندارد، چه دلیلی داریم که خداوند به این وعده هایش عمل می کند و به کسی ظلم نمی کند؟

پاسخ: فرضْ این است که خداونـد در تمـام این کلمـاتش صـادق است؛ یا به بیانی که متکلمین اثبات می کننـد (که خـدا می توانـد به وعـده هایش عمل کنـد و این عمل کردن به نفع عباد است، پس حتماً عمل می کند.)، یا به بیانی که بعضـی اصولیین مثل شهیدصدر اثبات می کنند (که از مجموعه ی این آیات به قطع می رسیم که خداوند به این وعده ها عمل خواهدکرد).

تشخیص ظالمانه بودن یک حکم

به عهده ی فقیه است

در اینجـا بایـد به یـک نکته ای توجه کرد؛ که در «لاضـرر» و «لاـحرج» تشـخیص ضـرر و حرج دائماً به دست مکلف است. اما قاعـده ی «نفی ظلم» را اگر به آن معتقـد بشویم، تشخیصـش به دست فقهاست، نه به دست مکلف؛ یعنی فقیهان باید تشـخیص بدهند که: «جعل دیه نسبت به این مقطع زمانی آیا ظالمانه است یا ظالمانه نیست؟».

حاج آقا حسـین مهدوی: مانحن فیه شبیه تشخیص مقدار هشت فرسخ است؛ در برگرداندن هشت به فرسخ به کیلومتر، چرا فقها این که «یک کاروان در یک روز چنـد کیلومتر طی می کند؟» را به مکلف واگذارنمی کنند؟! چون یک مطلب پیچیده اسـت و نیـاز به تخصـص فقهی دارد. به علاـوه ی این که عرف در همین تشـخیص ظلم هم خیلی وقت هـا اشـتباه می کنـد؛ مثلاً اگر کسـی مضطر است به فروش یک فرش پانصدهزارتومانی و حاضر است پنجاه هزار تومان بفروشدش، اگر کسی این فرش را از او خرید، عرف او را ظالم می داند، درحالی که هیچ سلب الحقی انجام نداده است.

شاید فتوای چند فقیه لازم باشد

در موراد عظیمه، عرف قول یـک خبره را حجت نمی دانـد؛ مثلاًـ در مواردی که احتمال ریسـکش بالاست (و مثلاً می خواهیم عملی کنیم که به احتمال هفتاددرصد موفق نخواهدبود)، اگر به قول یک دکتر اعتمادکنیم، ما را سـرزنش می کنند. یا مثلاً در یک تصـمیم گیری نظامی، صرف مشورت با یک خبره کافی نیست، بلکه با یک گروه مشورت می کنند. لذا در موارد عدیده ای قول اهل خبره حجت نیست. و بعیـد نیست که مانحن فیه هم از همین موارد باشـد که بایـد چنـد فقیه بگویند و معارض هم نداشـته باشند؛ اگر چند فقیه بگویند که در این مقطع این حکم نمی تواند عادلانه باشد، اطمینان برای ما حاصل می شود و می توانیم این حکم را کناربگذاریم.

اشکال: خبرویت فقهی چه مدخلیتی دارد؟ چرا باید فقها تشخیصش دهند؟ چرا جامعه شناسان تشخیص ندهند؟

پاسخ: جامعه شناسان مصلحت و منفعت را تشخیص می دهند.

اشکال: حقوق دان ها باید تشخیص بدهند.

پاسخ: باید کسی باشد که اسلام را بشناسد.

اشکال: اگر ظلم را عرفی تعریف کردیم، هر کسی می تواند آن را بفهمد.

پاسخ: ارتکازات عرفی را خبره باید تشخیص دهد؛ ارتکازی ترین عرفیات را از عرف اگر بپرسید، پرت و پلا جواب می دهند؛ مثلاً اگر بگویید: «آب چیست؟»، می گویند: «همین که گاو و گوسفند می خورند.»، اگر بپرسید: «نان چیست؟»، می گویند: «همین که نانواها می فروشند.». می خواهم بگویم در مانحن فیه ارتکاز عرف را خود عرف، و حتی یک فقیه نمی تواند تشخیص بدهد.

پس شاید بشود با این بیان بگوییم دیه بر عاقله (که یک تشریع امضائی هم بوده) امروزه ظالمانه است و شارع در شرایط ما چنین تشریعی ندارد.

الأمر الخامس: فی قاعده حرمه الظلم

در قاعده ی «نفی ظلم» ناظر به فعل خداوند بودیم، در قاعده ی «حرمت ظلم» ناظر به فعل انسان ها هستیم.

حرمت ظلم و آیات دالّ بر آن

چرا به آن «قاعده» گفتیم؟ چون بر بسیاری از محرمات شریعت هم «ظلم» صدق می کند مثل سرقت، تهمت، خیانت در امانت، اغتصاب، غصب، لذا از حرمت ظلم تعبیر کردیم به «قاعده ی حرمت ظلم».

شکی نیست که ظلم فی الجمله حرام است، و لعل که از ضروریات مذهب یا حتی دین است که ظلم فی الجمله(۱) از محرمات است مثل حرمت زنا و شرب خمر که از ضروریات دین است. مضافاً بر این که آیات و روایات عدیده ای هم داریم که دلالت می کند بر حرمت ظلم؛ مثل

۱- (۱) - این قید، به این خاطر است که در مواردی ظلم عرفی در شریعت هست؛ مثل همین که وقتی بر کفار مسلط شدند، می توانند اموال شان را غصب کنند و به عنوان غنیمت بین خودشان قسمت کنند.

قل إنما حرَّم ربّی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق. (اعراف:۳۳)

در خود «تعدی» ظلم هست، «تعدی به غیر حق» مثل انسان ناطق» است.

ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی. (نحل:۹۰)

إنما السبیل علی الذین یظلمون الناس و یَبغون فی الأرض بغیر الحق، اولئک لهم عذاب إلیم. (شوری:۴۲)

مراد از سبیل «مؤاخذه» است.

إن الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً، إنما یأکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا. (نساء:۱۰)

آیات دیگری هم داریم. از این آیات به وضوح روشن می شود که یکی از محرّمات شرعی، ظلم به مردم است.

و للکلام تتمه، إن شاءالله فردا.

قطع (جهت تاسعه حسن وقبح / مقام پنجم عدل و ظلم / امر پنجم قاعده ی حرمت ظلم) ۹۶/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت تاسعه: حسن وقبح / مقام پنجم: عدل و ظلم / امر پنجم: قاعده ی حرمت ظلم)

خلاصه مباحث گذشته:

در بحث «عدل وظلم» به قاعده ی «حرمت ظلم» رسیدیم که سخن از ظلم انسان به انسان است. گفتیم: در بین فقهای ما این مفروغٌ عنه بوده که در شریعت مقدسه، ظلم، یکی از معاصی کبیره است. گفتیم که: هم از آیات و هم از روایات می توانیم حرمت ظلم را استفاده کنیم. به چهار آیه استدلال کردیم، آیات دیگری هم هست که می توانیم به آنها استنادکنیم، ولی همان مقدار کافی است؛ چون بحث ما در اثبات حرمت ظلم نیست، بلکه در تحدید متعلَّق حرمت است؛ که آن ظلمی که در شریعت حرام است، کدام ظلم است؟

محل نزاع

بحث ما در اثبات حرمت ظلم نیست، بلکه در تحدید متعلَّق حرمت است؛ که آن ظلمی که در شریعت حرام است، کدام ظلم است؟ فقهای ما به مناسبت، اشاره به «حرمت ظلم» کرده اند، اما تا آنجا که من مراجعه کرده ام، هیچ گاه در مقام تحدید ظلم برنیامده اند؛ که این ظلمی که در شریعت از معاصی کبیره است، حدودش چیست؟ در بحث از گناهان، مثلاً قمار و سحر و اسراف و تبذیر را مبسوطاً بحث کرده اند و معنا و مصادیق و استثنائاتش را مفصلاً تبیین کرده اند، اما گناه «ظلم» را بحث نکرده اند. اگر ما کتاب حدائق و جواهر و مکاسب مرحوم شیخ را در نظر بگیریم، این سه نفر در این کتاب، راجع به تحدید

ظلم، یک کلمه هم نفرموده انـد. لـذا اگر بخواهیم نسـبت بـدهیم به فقها که: «این ظلم محرَّم در ارتکازشان چه بوده؟»، باید از لوازم و مدالیل التزامی بعضی از کلمات شان این استفاده را بکنیم.

ص: ۵۵۹

نظر فقها: ظلم محرَّم، سلب حق شرعی است

در فقه، عناوین محرَّمه ای هست که فقها ذکردکرده انـد و از اصـناف ظلم است. اما در همه ی این عناوینی که از اصـناف ظلم است، علما یک قیدی مثل مؤمن یا مسلم را اضافه کرده اند که می شود نظر اینها را فهمید. مؤمن، یعنی شیعه ی دوازده امامی. مسلم، اگر در مقابل مؤمن بیاید، یعنی مسلمان غیرشیعه. و اگر در مقابل مؤمن نباشد، اعم از شیعه ی اثناعشری و غیر آن است. این تحدیدها بیخود نیست، هر جا می گویند: «این ظلم، به مؤمن حرام است.»، یعنی به غیرمؤمن حرام نیست.

مثلاً گفته اند: قتل مسـلم حرام است، یا غیبت مؤمن حرام است، سبّ مؤمن حرام است، اهانت به مؤمن حرام است، هجاء مؤمن حرام است، اخافه ی المؤمن حرام است. هجر و قهرکردن مسلم حرام است، غشّ با مسلمان حرام است، تصرف در مال مسلمان بـدون رضایتش حرام است، اضـرار به مسـلم حرام است. اینها در کلمات فقها هر کـدام یک چنین قیـدی دارد. از این قیود می توان فهمید که ارتکاز اینها در باب «ظلم محرَّم» چیست؟ کدام ظلم است که در شریعت حرام است؟

گفتیم: معنـای عرفی ظلم «سـلب الحق» است. بـا توجه به این کلمـات، معلوم می شود که ظلم محرَّم نزد فقهـا، عبـارت است از سلب الحق الشرعی. پس اگر شارع چنین حقی را قرارنداد، چنین ظلمی حرام نیست.

این که «ظلم حرام است» در کلام شـارع مطلق است، اما فقها معنای عرفی ظلم را از آن گرفته انـد و یک معنای شـرعی به آن داده اند؛ پس معنای ظلم عبارت است از «سـلب حق شـرعی». مثلاً «حق التألیف» چون یک حق شـرعی نیست، پس سـلبش هم ظلم محرم نیست، (کما علیه السید السیستانی).

ص: ۵۶۰

نسبت بین «ظلم شرعی» با «ظلم عرفی»

نسبت بین ظلم به معنای عرفی با «ظلم شرعی» عموم و خصوص من وجه است؛

ظلم عرفی غیرشرعی

یعنی ما ظلمی داریم که از مصادیق ظلم عرفی هست ولی در شریعت مقدس حرام نیست؛ مثل اضرار به غیر مسلمان.

یکی دیگر از ظلم های عرفی که شرعاً ظلم نیست، تملک اموال غیرمسلمانان است. حق تملیک اموال کفّار(۱) را عقلا قبول ندارند، عرف عام هم قبول ندارد، و به احتمال بسیار قوی حتی عرف مسلمین هم چنین حقی را برای مسلمان قائل نیستند، اما در نزد این فقیهان ولو هیچ یک از این سه قبول ندارند، این حق ثابت است و اگر کسی این حق را سلب کند، ظالم است و مرتکب حرام شده است.

بعضی ظلم های عرفی که در شریعت ظلم نیست، اشمئزازآور است؛ مثلاً ـ بعضی فقها فتوا داده اند که شما اگر یک زن غیرمسلمان دیدید، می توانید او را به خانه ی خودتان ببرید و تملیکش کنید!

۱- (۱) - فقها که به غیرمسلمان «کافر» می گویند، به لحاظ احکام اجتماعی به چهار دسته تقسیمش می کنند: ذمّی، مُستأمِن، مُعاهَد، و حربی. حربی، کافری نیست که در حال جنگیدن با مسلمان است، بلکه کافری است که هیچ کدام از آن سه نیست. در عصر حاضر فقط کافر حربی داریم. در نظر فقها حق تصرف و حتی تملک اموال غیرمسلمانان را شارع مقدس برای مسلمین چنین حقی را قرارداده است. مرتد هم کافر حربی است و اموال قبل از ارتدادش جزء ماترکش است و خود مرتد حق تصرف در آن اموال را ندارد، و اموالی که بعد از ارتدادش به دست بیاورد، به ارث نمی رسد و مثل اموال بقیه ی کفار است.

ظلم شرعی غیرعرفی

بعضی ظلم ها حرام شرعی است ولی به معنای عرفی ظلم نیست؛ مثلاً شخصی که می خواهد از میوه ی یک باغی استفاده کند، اگر صاحب باغ جلویش را بگیرد، در نزد فقها این کار باغبان ظلم است. پاره ای از فقها قائلند که حق الماره یک حق شرعی تأسیسی است، نه امضائی؛ عقلا چنین حق قائل نبوده اند.

سؤال: آیا سلب هر حق شرعی ظلم است؟

پاسخ: بله؛ طبق نظر فقها، ظلم، یعنی سلب حق شرعی.

مجمع ظلم شرعی و عرفی

اضرار به مسلمان هم ماده ی اجتماع است؛ هم ظلم عرفی است و هم ظلم شرعی محرم. این را فقهای ما فرموده اند، ولی وارد جزئیاتش نشده اند؛ شاید چون در ذهن شان بوده که یک مشکلاتی لازم می آید اگر دائرمدار حق شرعی کنیم.

حقوق شرعیه، یا تأسیسیه است مثل حق الفسخ در خیار حیوان و خیار مجلس، یا این که امضائی است مثل حق التحجیر؛ یعنی نزد عقلا این حق ثابت است و شارع هم این حق را امضاکرده است.

پس اولاً ـ ظلمی که در شریعت مقدسه حرام است، سلب حق شرعی است و به لحاظ موردی نسبت بین «حق شرعی» و حق عقلائی» عموم و خصوص من وجه است.

مختار: ظلم محرَّم، همان سلب حق عقلائی است

ما عرض کردیم که «ظلم» در معنای عرفی عبارت است از سلب حق عقلائی است به آن معنایی که قبلًا توضیح دادیم؛ که حق عقلائی دو قسم می شد؛ حقی که عقلا اعتبارکرده اند، و حقی که عرف اعتبارمی کند و عقلا در قبال آن موضعی ندارند.

این مباحث، مربوط به فقه می شود، مربوط به اصول نیست.

ما از کسانی هستیم که با توجه به آیاتی که خواندیم، قائلیم «ظلم» به همان معنای عرفی اش حرام است؛ چون هر عنوانی که در خطاب اخذمی شود، حمل بر معنای عرفی اش می شود. لذا ما با تمسک به همین آیات معتقدیم هر ظلم عرفی ای (که سلب حق عقلائی است) شرعاً حرام است.

ص: ۵۶۲

ظلم محرَّم، تخصیص بردار نیست

به نظر ما «ظلم» از اموری نیست که تخصیص بردار باشد؛ نمی توانیم بگوییم: «شارع ظلم را حرام کرده، مگر ظلم به مخالف یا کافر را.»، این را نمی شود گفت: «تخصیص خورده». آنچه که فقیهان فرموده اند و برخی ظلم های عرفی را ظلم محرَّم ندانسته اند، فقهیاً مورد نقضش را قبول نکردیم، بحثش مربوط به فقه می شود.

حرمت ظلم ادله ی دیگری هم داشت که چون ممکن بود محل مناقشه قراربگیرد نگفتیم؛ مثل «و لا تَرکَنوا إلی الذین ظلموا فتمسَّکم النار». رکون یعنی میل، یعنی گرایش قلبی. وجه امکان مناقشه این است که «ظلموا» را دو جور معنی کرده اند؛ بعضی به همین معنای عرفی معنی کرده اند، و بعضی به معنای کفر و شرک معنی کرده اند. چون محتمل دو معناست، لذا این آیه را نخواندیم. طبق این آیه، خود رضای باطنی به ظلم، از محرَّمات شرعی است.

اشکال: حق الماره را ظلم نمی دانید؟

پاسخ: تأسیسی است. امکان دارد این حق در عصر ما ثابت نباشد. امکان دارد حق عرفی باشد.

حق فسخ، عقلائی از قسم دوم است؛ حقی عرفی است که عقلا در مقابل آن سکوت کرده اند.

ماحصل کلام ما این است که یکی از محرمات در شریعت، ظلم به معنای عرفی کلمه است؛ ظلم به هر انسانی حرام است، اگرچه غیرمسلمان باشد. هذا تمام الکلام.

اگر حکمی ظالمانه باشد

و اگر یک ظلم عرفی هم پیداشد که از ظواهر ادله استظهارکردیم که شارع آن را جایز دانسته است، مشهور فقها می گویند: «چون ظلم محرَّم عبارت است از سلب حق شرعی، پس چنین «سلب حق»ی ظلم نیست.»، ولی طبق مختار (که ظلم محرَّم عبارت است از همان ظلم عرفی که «سلب حق عقلائی» است) و طبق بحثی که در امر چهارم داشتیم، قاعده ی «نفی ظلم» حاکم است؛ بر فرض اگر دلیلی داشته باشیم بر جواز تملیک اموال غیرمسلمانان، ادله ی «نفی ظلم» مقدم می شود و می گوییم: امروزه مسلمانان چنین حقی ندارند. البته همانطور که در جلسه ی گذشته گفتیم، باید چند فقیه اجماع کنند و مخالفی هم نداشته باشند.

ص: ۵۶۳

به نظر ما «ظلم» یک عنوانی است که آبی از تخصیص است. پس غیبت غیرمؤمن و بلکه غیرمسلمان هم اگر مصداق ظلم عرفی باشد، نه از این باب که مصداق غیبت است، ولی از این باب که مصداق «ظلم» است، حرام است.

هذا تمام الکلام فی العدل و الظلم.

در خلال مباحث، به «حساب احتمالات» که کلام مرحوم آقای صدر است اشاره کردم. اگر موافق باشید، یک جهت دهم را هم به این مباحث اضافه می کنم و مختصراً جهت دهم را درباره ی «معرفت» توضیح می دهم.

قطع (جهت عاشره معرفت بشری / مقدمه علت طرح این بحث دراصول، وتنقیح محل نزاع) ۹۶/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت عاشره: معرفت بشری / مقدمه: علت طرح این بحث دراصول، وتنقیح محل نزاع)

الجهه ی العاشره: فی المعرفه البشریه

مقدمه

نکته ی اول: دلیل طرح این بحث در علم اصول

چرا آقای صدر بحث «شناخت» را در «اصول» مطرح فرمود؟

استدلال اخباری ها: کثرت خطا

اخباری ها می گفتند: هیچ وقت نباید در شناخت احکام الهی از استدلالات عقلی استفاده کنیم؛ چه مستقیماً و چه غیرمستقیم. مستقیم، مثل این که استدلال عقلی بیاوریم بر وجوب مقدمه ی واجب. غیرمستقیم، مثل این که در استنباط احکام الهی، از دلیل عقلی استفاده کنیم. لذا اگر علمای اخباری با علم اصول مخالفت می کرده اند، از این جهت بود که شما غیرمستقیم از یک استدلال عقلی استفاده کرده اید برای استنباط حکم شرعی و الهی. و قائل بودند که در استنباط فقط باید از کتاب و سنت استفاده کنیم.

سه علم در حوزه داریم که از استدلال عقلی استفاده می کند: فلسفه و حکمت، کلام، و علم اصول. در این سه علم الی ما شاء الله اختلاف و نزاع هست! تقریباً و شاید هم تحقیقاً، هیچ مسأله ای در این سه علم نیست الا این که اختلافی است! و کثیراً ما، اختلاف در حدی است که تمام احتمالات ممکنه، قائل پیداکرده! مثلاً در بحث «اصالت الوجود»، هم اصالت الوجود قائل دارد، هم اصالت الماهیت قائل دارد، هم اصالت الوجود و الماهیت قائل دارد، و هم این که هیچ کدام اصالت ندارد. همه ی محتملات قائل داشته، و همه هم استدلال می کرده اند! اگر علمای این علوم دست از استدلال برمی داشتند و فقط ادعامی کردند، شاید نزاع و اختلاف به این مقدار نمی رسید! چرا که دلیل بعضی اقوال و تفصیلات، برخی استدلال هاست.

ص: ۵۶۴

علمای اخباری در پاسخ به این که: «چرا نباید از استدلال عقلی استفاده کنیم؟» شاهدی را ذکرمی کردند که خیلی به آن باور داشتند؛ و آن، کثرت خطا در این علوم بود.

توجیه علمای اصول

در مقابل، علمای اصول می خواستند این اختلاف و نزاع را توجیه کنند. علمای اصول همیشه مطالب خودشان را حق می دانسته اند و مطالب طرف مقابل را اشتباه می دانستند و نقدمی کردند. می گفتند: علت اشتباه طرف مقابل این است که قواعد منطقی را درست رعایت نکرده اند؛ اگر قواعد منطق را رعایت می کردند، به این اشتباه نمی افتادند و مثل ما به همین نتیجه می رسیدند.

قضاوت شهیدصدر و پذیرش عدم اعتماد به معرفت عقلی

مرحوم آقای صدر در این نزاع بین اخباری و اصولی، رفت در کفّه ی اخباری ها ایستاد؛ گفت: ما از شما علمای اصول سؤال می کنیم: این قواعد و کبریات منطق و تطبیقش بر صغریات، بدیهی است یا غیربدیهی؟ اگر بگویید: «بدیهی است»، خود شما قبول دارید که در بدیهیات خطا راه ندارد، پس چرا این همه اختلاف شده؟! اگر بگویید: «بعضی بدیهی است و بعضی نظری»، سؤال می کنیم: آن قسمی که نظری است، چه قاعده ای داریم برای این که ببینیم: «در آن بخش نظری خطا شده یا نشده؟»؟! پس ما قاعده ای نداریم برای این که ببینیم: «آیا این تطبیق، درست است یا درست نیست؟».

اشکال: ممکن است بدیهی باشد ولی التفات نباشد.

پاسخ: بعد از این که قول طرف مقابل را شنیده اند، باید ملتفت می شدند. اگر باب غفلت را در بدیهیات بازکنید.

به اینجا که رسید، گفت: حرف منطقی ها و فیلسوفان مسلمان اشتباه است؛ اساس این اندیشه در باب معرفت و شناخت بشری (که ضابطه ی مطابقت یقین با واقع، مراعات قواعد منطقی است) خطاست.

ص: ۵۶۵

نکته ی دوم: مراد از معرفت و شناخت

ابتدا باید ببینیم: منطقی ها و حکما چه گفته اند؟ سپس باید نظریه ی مرحوم آقای صدر را بررسی کنیم. ولی قبل از ورود به این دو مقام، ابتدا «معرفت بشری» و «شناخت» را توضیح بدهم. این دو (معرفت و شناخت) را مترادف به کار می بریم.

اقسام ادراکات

در «حکمت» که منطقیین هم پذیرفته اند، اگر عنوان «ادراک» را درنظربگیریم که مفهوم روشنی است، ادراکات انسان، بر اساس استقرا خارج از پنج صورت نیست: ادراک حسّی، ادراک تخیلی (که گاهی اشتباهاً به آن ادراک خیالی گفته می شود)، ادراک وهمی، ادراک عقلی، و ادراک حضوری. ادراکی که بشر دارد، از این پنج قسم خارج نیست. آن موردی که محل اختلاف است، مورد سوم (ادراک وهمی) است؛ آیا ادراک وهمی داریم؟ بعضی قائل بوده اند و بعضی منکر، ما از قائلین تبعت کرده ایم.

فقط ادراک عقلی محل نزاع است

در این پنج ادراک فقط «ادراک عقلی» محل بحث ماست؛ مثلاً این که «الآن روز است» ادراک نیست، بلکه روزبودن را فقط داریم حس می کنیم.

ادراکات قوه ی عاقله

حکما برای انسان قوه ای را قائل هستند که اسمش هست: «عاقله»، تمام فارغ بین انسان و حیوانات همین قوه است. این قوه ادراکاتی دارد، به ادراک این قوه «ادراک عقلی» می گوییم.

تصور و تصدیق

و تمام ادراکات قوه ی عاقله را به دو قسم تقسیم می کنند: تصور و تصدیق. پس ادراک عقلی، منحصر به این دو قسم است.

تصور: صوره الشیءعند العقل، یا حصول صوره الشیء عند العقل. تصور ما از وجود و عدم و عدد، از مدرکات قوه ی عاقله است.

تصدیق: اذعان به نسبت.

ص: ۵۶۶

برای فهم مراد از نسبت، باید اجزای قضیه را توضیح دهیم؛ در باب «قضایا» سه نوع قضیه داریم: محسوسه، مسموعه، و معقوله. قضیه ی معقوله، سه جزء دارد: تصور موضوع، و تصور محمول، و نسبت بین این دو تصور. اذعان، احتیاج به متعلَّق دارد؛ اذعان اگر به نسبت بین «تصور موضوع» و «تصور محمول» در قضیه ی معقوله تعلق بگیرد، این اذعان «تصدیق» است.

مراد از معرفت

«معرفت» در نزد حکما و مناطقه، عبارت است از تصور و تصدیق. اما در معرفت شناسی یا در فلسفه ی جدید وقتی که سخن از «معرفت» هست، مراد فقط تصدیق است و هیچ کاری با «تصور» ندارند.

در قضیه ی معقوله سه جزء داریم که یک جزءش متعلق تصدیق است. در معرفت شناسی جدید، متداول شده که از «معرفت» تعبیر به «قضیه» می کنند. مراد از «قضیه»، آن قضیه ای است که نسبت در آن، متعلَّق تصدیق است. قضیه ی معقوله، می تواند مقارن با تصدیق باشد و می تواند مقارن با تصدیق نباشد. در بحث معرفت شناسی، مراد از «قضیه»، قضیه ای است که مقارن با تصدیق است، و خود «قضیه» مراد نیست.

این «تصدیق» است که به دو قسم ظنّی و قطعی تقسیم می شود. در بحث معرفت شناسی، هر دو قسمش محل بحث ماست.

ما معتقدیم که متعلق تصدیق در قضیه، «نسبت» نیست، بلکه خود «قضیه» است. پس وقتی سخن از تصدیق می کنیم، مرادمان قضیه ای است که متعلق تصدیق قرارگرفته است، چه آن تصدیقْ ظنّی باشد یا زمی باشد، آن قضیه ایجابی باشد یا سلبی باشد، کلی باشد یا جزئی باشد. پس معرفت و شناخت، عبارت است از قضیه ای که به آن تصدیقی تعلق گرفته؛ چه حمله و شرطیه، چه کلیه و چه جزئیه. مراد ما از «شناخت» بالدقت، همان «تصدیق» است، لکن چون متداول در معرفت شناسی سخن از قضیه است، مراد دقیقاً قضیه ای است که متعلَّق تصدیق واقع شده است.

ص: ۵۶۷

مناطقه چون متعلق تصدیق را «نسبت» گرفته اند، در قضیه ی سالبه به مشکل برخورده اند. ما چون متعلق اذعان را خود قضیه می دانیم، مشکلی نداریم.

پس در منطق، هم تصور و هم تصدیق، هر دو محل بحث است، ولی در معرفت شناسی فقط قضایایی که متعلق تصدیق است محل بحث است. لذا ما می رویم سراغ تصدیقات.

مقام اول: تبیین نظریه ی حکما و مناطقه

تصدیقات بدیهیه

هر تصدیقی که برای ما پیدامی شود، یا متولد از تصدیقات دیگر نیست، یا متولد از تصدیقات دیگر هست. به تصدیقات متولده می گویند: «تصدیقات مکتسبه»، به تصدیقات غیرمتولده می گویند: «تصدیقات بدیهیه». پس قضایا، یا بدیهی است یا مُکتسَب است.

منطقیین معتقدند که در تصدیقات غیرمتولده، خطا راه ندارد؛ نه این که «بدیهیات، خطاناپذیر است و وقوع خطا در آن محال است.» کما این که آقای صدر اینطور تصورکرده، نه؛ خطاپذیر هست اما به عنوان اصل موضوعی پذیرفته اند که اگر عواملی خارج از ذهن دخالت نداشته باشد، ذهن ما در این تصدیقات بدیهیه یا اولیه دچار خطا نمی شود.

اقسام بدیهیات

به حسب استقرا، این تصدیق هایی که در افق نفس پیدامی شود و متولد از تصدیقات دیگری نیست، یکی از این شش تصدیق است: اولیات (مثل «الکل، اعظم من الجزء.» یا «اجتماع النقیضین محال»)، فطریات (مثل «الاربعه ی زوج»)، مشاهدات (مثل این که «خورشید نورانی است»)، تجربیات (مثل «آتش مُحرِق است»، یا «سم کشنده است».)، متواترات (مثل «کعبه در شهر مکه است»)، و حدسیات (مثل این که «نور ماه، مستفاد از خورشید است.»). این شش دسته، قضایای بدیهی است که از عصمت برخوردار است و خطا در آنها راه ندارد.

قبل از این که وارد در قضایای مکتسبه یا نظری بشویم و ببینیم خطا چطور اتفاق می افتد، می خواهیم واردبشویم در نقد آقای صدر بر همین بخش از کلام علمای منطق، إن شاءالله شنبه. آقای صدر در همین بخش با مناطقه مخالفت کرده، اگرچه تمام اختلاف مهم ایشان در دسته ی دوم است و آن نظریه ی «حساب احتمالات» را در مقابل منطق ارسطویی در قضایای مکتسبه یا نظری مطرح کرده است.

ص: ۵۶۸

قطع (جهت عاشره معرفت بشری / مقدمه با چینشی دوباره) ۹۶/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت عاشره: معرفت بشری / مقدمه با چینشی دوباره)

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه ی گذشته واردشدیم در جهت دهم (نظریه ی معرفت). خواستیم انظار منطقیین و نظریه ی آقای صدر و اختلاف بین این دو نظریه را تبیین کنیم. مقدمه ای را عرض کردم؛ خلاصه ای از آن را عرض می کنم با یک مقدار بسط و اضافاتی که در جلسه ی قبل گفته نشد.

مقدمه با چینشی دوباره

گفتیم: مراد از معرفت یا شناخت، در نزد منطقیین عبارت است از «علم»، و در معرفت شناسی عبارت است از تصدیق یا قضیه.

تعریفات

تصور و تصدیق

«علم» در نزد منطقی ها عبارت است از صوره الشیء عند العقل، به تعبیر دیگر، علم عبارت است از: ادراک عقلی ما از اشیاء. هیچ وقت به ادراک حسی یا خیالی علم نمی گویند. این ادراک عقلی یا علم، به دو قسم تقسیم می شود: تصور، و تصدیق. در تعریف «تصور» نوعاً از همان تعریف علم استفاده می شود: صوره الشیء عند العقل. اما در تصدیق، گاهی از تعریف دیگری هم استفاده می شود و می گویند: «هو الاذعان بالنسبه».

خروج تصور از محل نزاع

بحث تصور هم اگرچه بحث مهمی است و همانطور که از تصدیقات بحث می کنیم باید از تصورات هم بحث کنیم، ولکن چون این نظریه و اختلاف بین مرحوم آقای صدر و منطقیین، در پاره ای از تصدیقات است، لذا ما تصور را از ابتدای بحث کنارمی گذاریم و تا آخر بحث فقط درباره ی «تصدیق» بحث می کنیم.

مراد از نسبت

گفتیم: اعتقاد یا اذعان به نسبت را تصدیق می گویند. مراد از نسبت، نسبتی است که در قضیه ی معقوله موجود است. در نزد منطقی ها اذعان به نسبت، هم به قضیه ی متخیله تعلق می گیرد و هم به قضیه ی معقوله.

ص: ۵۶۹

مراد از قضیه

مراد ما از قضیه، آن قضیه ای است که در قول آقایان نسبتش متعلَّق اذعان است. و در مختار ما، خود قضیه است که متعلق اذعان است، نه نسبت موجود در قضیه. پس بعد از این، وقتی می گوییم تصدیق، یعنی اذعان. وقتی می گوییم: «قضیه»، مرادمان قضیه ای است که تعلَّقَ بها التصدیق؛ یا به خود آن قضیه تعلق گرفته (طبق مختار ما)، یا به نسبت آن قضیه تعلق گرفته (طبق مشهور).

مراد از معرفت

تا اینجا معلوم شد که در مباحث معرفت و شناخت، مراد ما از «معرفت»، آن تصدیقی است که در ذهن ما پیدامی شود، یا قضیه ای است که آن قضیه متعلَّق یک تصدیق است. اگر به «قضیه» معرفت می گوییم، تسامحی است، مراد اصلی از معرفت، تصدیقِ در قضیه است.

تقسیمات

بدیهی و نظری

منطقی ها تصدیق یا قضیه را تقسیم به دو قسم بدیهی و نظری کرده اند. مراد از «قضیه ی بدیهی» قضیه ای است که متعلَّق تصدیق بدیهی است، و مراد از «قضیه ی نظری» قضیه ای که متعلق تصدیق نظری است. پس این تقسیم، درواقع مال تصدیق است. به تعبیر دیگر: تقسیم قضیه به نظری و بدیهی، بالتبع یا ثانوی است؛ به تبع تقسیم تصدیق به بدیهی و نظری است.

تصدیق بدیهی یک اسم دیگری هم دارد: تصدیق اولی. تصدیق ضروری، زیرمجموعه ی تصدیق بدیهی و اولی است، نه هم اسم آن دو. در منطق، تصدیق بدیهی، هر تصدیقی است که در افق نفس پیدابشود بدون این که متولد از تصدیقات دیگری باشد.

تصدیق نظری، تصدیقی است که متولد از تصدیق های دیگر است؛ یعنی متولد از دو تصدیق دیگر است. قضیه ی نظری، قضیه ای که متولد از دو قضیه ی دیگر است، درواقع تصدیق متولدمی شود نه قضیه.

ص: ۵۷۰

جمله ی معترضه: در منطق هیچ وقت یک تصدیق از یک تصدیق متولد نمی شود؛ یک تصدیق دائماً از دو تصدیق متولدمی شود.

سؤال: انتاج بدیهی یک قیاس آیا خلاف استدلال است؟

پاسخ: بله؛ چنین نتیجه ای نظری است.

اشکال: در «عکس نقیض»، یک قضیه ی نظری فقط از یک قضیه متولدمی شود.

پاسخ: در عکس نقیض، مقدمه ی «استحاله ی اجتماع نقیضین» مطوی است.

اشکال: در قطع عن تقلیدٍ، قطع من متولد از اعتماد من به مثلاً پدرم است. پس قضایای عن تقلیدٍ همگی باید نظری باشند.

پاسخ: تولد از اعتماد به یک شخص، مهم نیست؛ مهم این است که از قضیه ی دیگری متولد نشده باشد.

یقینی و غیریقینی

منطقی ها تقسیم دیگری هم ارائه کرده اند: قینی و غیریقینی. این تقسیم برای هر دو قسم بدیهی و نظری است؛ بدیهی هم می تواند غیریقینی باشد.

تصدیق یقینی

در منطق «یقین» به چه معناست؟ این را بعداً مفصلاً توضیح می دهیم، اجمالاً «یقین» اعتقادی است با سه ویژگی: اعتقاد جزمی مطابق با واقع و ثابت.

شرط اول: جزمی. قید «جزمی»، ظن را خارج می کند. ظن، اعتقادی است که «احتمال خلاف»ش را ولو بسیار ضعیف بدهیم؛ مثلاً اگر اعتقاد داریم که زید عادل است ولی یک در هزار هم احتمال می دهیم که عادل نباشد، اعتقاد شما به عدالت زید، یقین نیست، ظنّی است.

شرط دوم: مطابق واقع. اگر اعتقاد جزمی دارید به این که «زید عادل است» ولی درواقع زید فاسق است، اسم این اعتقاد در منطق «جهل مرکب» است نه «یقین». پس قید «مطابق واقع» جهل مرکب را خارج می کند.

شرط سوم: ثابت؛ یعنی باید لایتزلزل باشد، باید قابل زوال نباشد. با قید «ثابت»، اعتقاد جزمی ای که مقلدین دارند را خارج می کنند. مثلاً کسی حسن ظن زیادی به پدرش دارد طوری که هر چه او گوید برایش قطع و اعتقاد جزمی حاصل می شود. اعتقاد جزمی به رسالت نبی اکرم عن تقلید اگر باشد، یقین نیست، قطع است. درواقع این قید به این معنی است که واقع را اگر عن تقلیدٍ ببینی، این اعتقاد ثابت و لایتزلزل نیست.

سؤال: اعتقادِ عن تقلیدٍ، تزلزلش کجاست؟

پاسخ: این احتمال هست که اگر خودش برود تحقیق کند اعتقادش عوض بشود.

بعضی گفته اند: «ثابت بودن، شرط فقط یقینیات جزئیه است.»، ولی این درست نیست.

تصدیق غیریقینی

در نزد منطقی ها هر تصدیقی چه نظری و چه بدیهی، این دو قسم را دارد؛ یا یقینی است یا غیریقینی، به غیر یقینی «ظنّی» می گویند. «غیریقینی» دقیق تر از «ظنّی» است؛ چون شامل قطعی هم می شود؛ آن جایی که قطع داریم و قطع مان مخالف واقع است، یا قطع داریم و قطع مان عن تقلیدٍ است.

مقام اول: قضایای بدیهیه

ما برای این که بحث مان را منطقیاً مرتب کنیم، در دو مقام بحث می کنیم: قضایای بدیهیه (که متعلَّق تصدیق بدیهی است، و قضایای نظریه (که متعلَّق تصدیق نظری است).

اقسام بدیهیات

در منطق ارسطویی

طبق آن مقدمه، بدیهی به دو قسم یقینی و غیریقینی تقسیم می شود. در منطق ارسطویی، بر اساس استقرا، قضایای یقینی بدیهی خارج از این شش قسم نیست: اولیات، فطریات مشاهدات، حدسیات، مجربات، و متواترات.

اولیات، قضایایی است که کافی است شما موضوع و محمولش را تصورکنید (و به نسبتش توجه پیداکنید) تا تصدیق برایتان پیدابشود، مثل اجتماع النقیضین محال، یا مثل الکل اعظم من الجزء.

فطریات، قضایایی است که قیاسش در خودش افتاده. فطریات آیا همان اولیات است یا به اولیات برنمی گردد؟ مشهور قائلند که به اولیات برنمی گردد؛ مثل «الأربعه زوج».

مشاهدات، قضایایی که آنها را احساس می کنیم؛ چه به حس ظاهری و چه به حس باطنی. اگر به حس ظاهری احساس کنیم، می گوییم: «این آتش است»، به این قضیه محسوسات می گوییم. اگر به حس باطنی ادراک بشود، وجدانیات است؛ مثل این که «من الآن گرسنه هستم». پس مشاهدات تقسیم می شود به حسیات و وجدانیات.

مجرَّبات، اموری است که ما احساس نمی کنیم، تجربه کرده ایم. مثلاً «السُّموقنیا مُسهِّل».

در حدسیات، از یک حدس استفاده کرده ایم؛ مثل این که می گوییم: «نور القمر مستفیض من الشمس»

متواترات مثل «الکعبه فی مکه».

تمام این قضایا، ویژگی «یقین» را دارد: اعتقاد جزمی است، مطابق واقع است، و ثابت است و لایتغیر.

شهیدصدر

مرحوم آقای صدر در یقینیات قائل شده که از این شش دسته فقط دو تای اول (اولیات و فطریات) بدیهی است و غیرمتولد است، و مابقی جزء نظریات است؛ یعنی متولد از قضایای دیگر است، نه این که یقینی نیست.

مرحوم آقای صدر چرا دو تای اول را قبول کرده و بقیه را قبول نکرده؟ إن شاءالله فردا واردمی شویم در توضیح کلام مرحوم آقای صدر، و نقد کلام ایشان.

قطع (جهت عاشره معرفت بشری / طریق مناطقه برای رسیدن به قضایای نظریه) ۹۶/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت عاشره: معرفت بشری / طریق مناطقه برای رسیدن به قضایای نظریه)

خلاصه مباحث گذشته:

تصدیقات ما، یا یقینی است یا غیریقینی. و یقینیات تقسیم می شود به بدیهیات و نظریات. گفتیم که بدیهیات طبق نظر رایج منطقیین شش تاست. مرحوم آقای صدر بر این نظریه اشکال کرده و فرموده اند در این قضایای شش گانه فقط دو دسته یقینی بدیهی است: اولیات، و فطریات. فطریات، قضایایی است که قیاساتُها معها. اما آن چهارتای دیگر (مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات) قضایای نظری است که طبق حساب احتمالات به این گزاره ها یقین پیدامی کنیم.

تعلیقه ی اول: بدیهیات طبق تعریف مناطقه شش تاست

اگر قائل بشویم که بدیهیات دو تاست یا شش تا، مهم نیست و اثری در بحث ندارد؛ چون آقای صدر قائل است که آن چهار تا از یقینیات است، اما از یقینیات بدیهیه نیست بلکه از یقینیات نظریه است. اگر نقدی بر ایشان واردمی کنیم، فقط به این خاطر است که می خواهیم بگوییم: موافق نیستیم. وگرنه در بحث «معرفت شناسی» اثری ندارد.

ص: ۵۷۳

چهار دسته قضایای مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات را مناطقه گفته اند: «بدیهی است؛ چون متولد از قضایای

دیگر نیست.»، شهیدصدر فرموده: «بدیهی نیست؛ چون متولد از حساب احتمالات است.». فرمایش مرحوم آقای صدر، نافی فرمایش مناطقه نیست؛ چون «حساب احتمالات» قضیه نیست. پس اگر فرمایش شهیدصدر درست باشد و این چهار دسته متولد از حساب احتمالات باشد، چون حساب احتمالات قضیه نیست، بنابراین باز هم این چهار دسته متولد از قضایای دیگر نبوده و درنتیجه بدیهی هستند.(۱)

تعلیقه ی دوم: فطریات، یا به اولیات برمی گردد یا به نظریات

این تعلیقه، هم بر منطقی ها وارد است هم بر صدر؛ چون مرحوم آقای صدر کلام منطقی ها را قبول کرده.

ص: ۵۷۴

۱- (۱) - عبارات این پاراگراف، از مقرر است. بیان استاد به این صورت بود: «آقای صدر فرموده اند که به این چهار تا، از حساب احتمالات می رسیم، و قضایای اولیه نیست. فرمایش مرحوم آقای صدر با منطقی ها منافاتی ندارد؛ چون در نظر منطقی ها، «بدیهی»، قضیه ای بوده که متولد از قضیه ی دیگر نیست، تصدیقی بوده که متولد از تصدیق دیگر نیست. مرحوم آقای صدر قائل است که آن چهار تا تصدیقاتی است که متولد از حساب احتمالات است. حساب احتمالات، تصدیق و قضیه نیست، لذا با فرمایش منطقی ها منافاتی ندارد؛ خود آنها هم تصریح کرده اند که در مجربات دائماً به «تجربه» نیاز داریم، اما تجربه قضیه نیست؛ یک عملیه ای است که باید بارها تکراربشود تا به نتیجه برسیم. بنابراین آن چهار قسم محل اختلاف، بر اساس تعریف منطقی ها بدیهی است؛ چون متولد از تصدیقات نیست. توالد ذاتی است که إن شاءالله بعداً توضیحش خواهدآمد. پس کلام صدر منافاتی با منطقی ها ندارد.».

منطقی هـا قائل انـد که فطریات، غیر از اولیات است. اولیات مثل «اجتماع النقیضـین محالٌ»، فطریات مثل «الاربعه زوج». مرحوم آقای صدر فرموده: این حرف منطقی ها درست است که فطریات به اولیات برنمی گردد و قسیم اولیات است.

ما قائلیم که فطریات، یا به اولیات برمی گردد یا به نظریات؛ وقتی می گوییـد: «الاربعه زوج»، مراد شـما از معنای «زوج»، یا این است که «عـددٌ ینقسم إلی متسـاویین»، در این صورت از اولیات است؛ یعنی تصور موضوع و محمول کافی است تا ما تصـدیق پیـداکنیم. و اگر معنای دیگری مراد باشد و معنای ارتکازی غیر از این باشد، زوجیت نتیجه ی یک اسـتدلال است: که «الاربعه ینقسم إلی متساویین، و مـا ینقسم إلی متسـاویین، زوج.»، اگر اینطور باشـد، نظری است؛ چرا که «الاـربعه زوج» نـتیجه ی یک قیاس است.(۱)

سؤال: مراد مشهور از «قیاساتُها معا» چیست؟

پاسخ: یعنی قیاسش در آن مندمج شده؛ کأنّ احتیاج به قیاس نیست. ولی اندماج قیاس، باعث نمی شود که بدیهی بشود.

مقام دوم: قضایای نظریه

در منطق معتقـد هسـتند که تمام تصـدیقات ما، یا متولـد از تصدیقات دیگر است یا متولد از تصدیقات دیگر نیست. اگر متولد باشد نظری است، و اگر متولد نباشد بدیهی است.

طریق علم پیداکردن به قضایای نظریه در منطق

اقسام استدلال

در منطق گفته شده: اگر قضـیه ای متولد از قضـیه ی دیگر باشد، بر اساس اسـتقرا، از سه حجت خالی نیست؛ یا از قیاس رسیده ایم، یا از استقرا رسیده ایم، یا از تمثیل رسیده ایم.

۱- (۲) - شایـد بتوانیم بگوییم: مفهوم «زوج»، یا در مفهوم «الأربعه» وجود دارد، یا در مفهوم «الأربعه» وجود ندارد. در صورت اول جزء اولیات است، و در صورت دوم جزء نظریات است. مقرر.

استقرا، مثل این که از مجموعه قضایای جزئی، به یک تصدیق یا قضیه ی کلی برسیم؛ مثلاً طلبه های این مدرسه صد نفر هستند، ما با نود نفر از این طلبه ها صحبت کردیم و از همه ی اینها پرسیدیم که: «آیا زبان عربی بلد هستید و می توانید متون عربی را بخوانید؟»، همه گفتند: «بله». از مجموعه ی این نود قضیه (که زید عربی بلد است، عمرو عربی بلد است، و...)، برای من این قضیه متولد می شود که: «همه ی صدنفر طلاب این مدرسه، زبان عربی را بلد هستند.». اگر از هر صد نفر پرسیدم، داخل در قیاس است نه استقرا.

تمثیل، مثل این که بگوییم: «زید دزد است؛ چون عمرو دزد است و تمام کارهای زید هم مثل کارهای عمرو است؛ عمرو نصف شب بیرون می رود، در جیبش سی چهل کلید است، همیشه هم عینک می زند، همه ی این خصوصیات را زید هم دارد، پس زید هم دزد است.

چه در استقرا و چه در تمثیل، آن قضایایی که از آنها استفاده کردیم، حتی اگر تمام آن قضایا هم یقینی باشد، نتیجه یقینی نخواهدبود. این دو استدلال، در منطق فاقد اعتبار است.

قیاس، یک استدلالی است که در آن صغری و کبری و نتیجه هست. اشکال قیاس، در منطق چهار تاست که شکل دوم تا چهارم دائماً قابل برگشت به شکل اول است. و منتِج بودن شکل اول، بدیهی است. مثلاً زید (اصغر) انسان (حدوسط) است، هر انسانی (حدوسط) فناپذیر (اکبر) است. نتیجه: زید فناپذیر است. منتج بودن این شکل، یقینی بدیهی است.

سؤال: قیاس شرطی را بررسی نمی کنید؟

پاسخ: قیاس شرطی برمی گردد به شکل اول.

فقط برهان یقینی است

پس استدلال باید شکل اول باشد. ولی این شکل اول بودن کافی نیست، باید خود صغری و کبری یقینی باشد. و صغری و کبری وقتی بدیهی است که یکی از آن بدیهیات شش گانه باشد، یا نتیجه ی قیاسی باشد که صغری و کبریا آن قیاس از آن بدیهیات ستّه باشد. اسم چنین قیاسی، برهان است. تنها استدلالی که مفید یقین است، برهان است.

ص: ۵۷۶

بنابراین علم یقینی، علمی است که یا از بدیهیات ستّه است، یا از نظریاتی است که نتیجه ی برهان است. برهان هم قیاسی است که صغری و کبرایش یقینی است و شکلش هم یا شکل اول است یا به شکل اول برمی گردد. پس قضایای یقینی، هفت تاست: شش بدیهی، و یک یقینیِ متولد از بدیهیات از طریق قیاس.

در اصطلاح مناطقه، تصدیق ظنّی، تصدیق مقابل یقینی است؛ هر تصدیقی که یقینی نباشد ولو قطعی باشد.

این، تمام کلام در منطق ارسطویی.

اشکالات بر این طریق

این کلام مناطقه دو اشکال شده:

اشکال مشهور: برهان افاده ی علم نمی کند

مناقطه گفتند: «یقینی نظری، فقط نتیجه ی برهان است.». اشکال این است که قیاس، حقیقتاً افاده ی علم نمی کند؛ چون دائماً نتیجه در شکم کبری موجود است، شما فقط به تفصیل بیانش می کنید، وگرنه علمی در من ایجادنمی شود. مثلاً می گوییم: زید انسان است، هر انسانی فناپذیر است، پس زید فناپذیر است. کبری این است که هر انسانی فناپذیر است. وقتی شما یقین دارید هر انسانی فناپذیر است، در رتبه ی قبل از این قضیه، آیا یقین ندارید که زید هم فناپذیر است؟! اگر چنین یقینی در رتبه ی سابق نداشته باشید، نمی توانید به کبری یقین داشته باشید. آن وقتی می توانیم به کبری یقین داشته باشیم که در مرتبه ی سابق، به صغری هم یقین داشته باشیم. پس نتیجه ی شما، از کبری به دست نیامده، بلکه کبری از نتیجه به دست آمده و درنتیجه این برهان افاده ی علم برای ما نمی کند. پس برهان درواقع از قبیل «تنبیه» است، نه از قبیل استدلال و اضافه کرن علم؛ از طریق همان علم اجمالی ای که در مقدمات داشته ایم، ما را نسبت به نتیجه تنبّه می دهد. این شبهه ای بوده که مشهور، از قدیم بر منطق ارسطویی واردکرده اند، مرحوم آقای صدر هم قبول کرده، ما هم قبول کرده ایم.

اشکال: اگر کبری از طریق دیگری برای ما اثبات شده باشد، علم به کبری متقدم بر نتیجه است. مثلاً شارع فرموده: «هر خمری حرام است»، ما وقتی با «این خمر» مواجه می شویم، استدلال می کنیم و نتیجه می گیریم که این خمر هم حرام است.

پاسخ: وقتی شارع در قرآن فرموده: «انسان فناپذیر است»، مدلول تضمنی این فرمایش شارع این است که زید فناپذیر است، نه این که به «زید فناپذیر است» از طریق استدلال رسیده اید و این استدلال برای شما افاده ی علم کرده است، بلکه این علم را همان فرموده ی شارع به نحو تضمنی به شما داده است.

اشکال: تصدیق جدید، علم جدید هست یا نه؟

پاسخ: مقصود از «علم جدید» در بحث معرفت شناسی، آن علمی است که بعد از التفات هم به آن علم نداشته باشید، ولی بعد از استدلال به آن علم پیداکنید.

اشکال: بالاخره این کیف نفسانی را نداشتم ولی الآن دارم. این کیف نفسانی چیست؟

پاسخ: علم است، ولی به همان معنای عامی که «تصور» هم علم است. ولی مقصود ما از علم، قضیه است؛ و مرادمان هم آن قضیه ای است که به مجرد التفات به آن، تصدیقش نمی کنیم. برهان، چنین چیزی به ما اضافه نمی کند. اگر آنچه به صرف «التفات» به ما اضافه می شود هم علم باشد، پس هر بار که شما توجه پیدامی کنید که: «دو دو تا چهار تاست»، باید یک علم جدید در شما ایجادشده باشد!

اشکال دوم: حساب احتمالات

مناطقه گفته بودند: از این سه راه برای رسیدن به قضایای نظریه (استقرا و تمثیل و قیاس)، فقط «قیاس» مفید یقین است. مرحوم آقای صدر فرموده: علم بشر بر اساس قیاس نیست، بلکه بر اساس استقراست، و استقرا هم مبتنی است بر حساب احتمالات. درواقع دائماً حساب احتمالات است که علم جدیدی در ما ایجادمی کند. بنابراین مناطقه گفتند: قیاس مفید یقین است، و استقرا فقط مفید ظنّ است. مرحوم آقای صدر اشکال اول را پذیرفت که «قیاس» مفید یقین نیست، اشکال دیگری کرد مبنی بر این که «استقرا» مفید یقین است. إن شاءالله فردا واردمی شویم در نظریه ی مرحوم آقای صدر.

قطع (جهت عاشره معرفت بشری/ طریق شهیدصدر برای رسیدن به نظریات/ احتمالات) ۹۶/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت عاشره: معرفت بشری/ طریق شهیدصدر برای رسیدن به نظریات/ احتمالات)

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه ی گذشته گفتیم که مناطقه قضایا را تقسیم کرده اند به بدیهی و نظری، و قضایای نظری را تعریف کرده اند به قضایایی که متولد از قضایای دیگر است. و راه رسیدن به قضایای نظری را سه راه دانسته اند: استقرا و تمثیل و برهان، و از میان این سه راه فقط برهان را مفید یقین دانسته اند؛ برهان، استدلالی است که هم مقدماتش یقینی باشد و هم شکل و صورت آن. این، نحوه ی رسیدن به معرفت بشری است؛ معرفت های یقینی. پس هفت یقینی خواهیم داشت؛ شش بدیهی، و نتیجه ی برهان.

به این نظریه، یک اشکالی مشهور گرفته بودند که برهان علم جدیدی برای ما ایجادنمی کند، بلکه از طریق همان علم اجمالی ای که در مقدمات داشته ایم، ما را نسبت به نتیجه تنبّه می دهد. این اشکال را مرحوم آقای صدر هم پذیرفت، ما هم پذیرفتیم.

یک اشکال دیگری هم به مناطقه کردند مبنی بر این که «حساب احتمالات» یا همان «استقرا»، اینطور نیست که فقط مفید ظنّ باشد، بلکه مفید یقین است. امروز می خواهیم این نظریه ی مرحوم آقای صدر را توضیح بدهیم.

طریق علم پیداکردن به قضایای نظریه از نگاه شهیدصدر

بیان منطقی ها مرحوم آقای صدر را خیلی نگران کرده بود؛ دیده بود اگر این حرف ها درست باشد، اینها بر شاخه ای نشسته اند که از بیخ و بن بریده شده! لذا دنبال راه دیگری رفت؛ آیا راهی هست که به قضایای یقینی برسیم در عین حال از این سه مورد(۱) یا هفت مورد(۲) نباشد؟

ص: ۵۷۹

۱- (۱) - طبق مبنای خودش که بدیهیات را فقط اولیات و فطریات می دانست.

۲- (۲) - طبق مبنای منطقیین که بدیهیات را شش مورد می دانستند.

سؤال: شهیدصدر آیا نتیجه بخش بودن برهان را قبول ندارد؟

پاسخ: نتیجه ی برهان را قبول دارد، ولی می گوید: نهایت چیزی که به ما می دهد، تفصیل و اجمال است.

سؤال: شهیدصدر آن چهار مورد دیگر (مشاهدات، مجربات، متواترات و حدسیات) را آیا یقینی نمی دانست؟ یا فقط بدیهی نمی دانست اما یقینی می دانست؟

پاسخ: آن چهار تای دیگر را نظری می دانست، و آن چهار تا نتیجه ی برهان هم نیست.

اشکال: با توجه به اشکال مشهور، در برهان هم نباید یقینی به دست بیاوریم.

پاسخ: کبرای برهان را اگر از استقرا به دست آوردیم، قبل از برهان، به نتیجه علم پیداکرده ایم تا بتوانیم کبرای نتیجه ی استقرا را نتیجه بگیریم. اگر از قول معصوم به دست آوردیم، نتیجه مدلول تضـمّنی کبراست. لذا می گوید: برهان ارزش زیادی ندارد که روی آن خیلی سرمایه گذاری کنیم؛ چون نتیجه همیشه در دل کبری هست.

اشکال: بالاخره این همه براهین فیلسوفان آیا حاصل استدلال ها نیست؟!

پاسخ: براهین فیلسوفان، یا تحلیلی بوده و در تعریف اخذشده، یا یقینی نبوده.

اشکال: ریاضیات و هندسه چطور؟

پاسخ: هندسه هم چند اصل موضوعه دارد که اگر آنها زیر سؤال برود، همه ی استدلال ها خدشه دار می شود.

توضیح نظریه ی حساب احتمالات

کلمات آقای صدر را در ضمن امور و نکاتی به ترتیب بحث می کنم:

احتمال از صفر تا صد

ابتدا توضیحی بدهم راجع به نظریه ی «احتمال» یا «حساب احتمالات» که شالوده ی بسیار مهمی است در ذهن مرحوم آقای صدر. احتمال، یکی از شاخه های ریاضی است که راجع به تحلیل پدیده های تصادفی است نه قطعی؛ وقوع هر پدیده ای در آینده را وقتی در نظر بگیریم، از سه حال خارج نیست؛ یا احتمال وقوعش صفر است، یا یک (یا صد) است، یا بین صفر و یک (صد) است.

مثال مهره های سفید و سیاه

فرض کنید مهره هایی دارید که بعضی از آنها سفید است و بعضی از آنها سیاه، اگر تمام مهره های سفید را داخل یک کسیه قراردهید و بخواهید یک مهره را دربیاورید، این که مهره ای که از این کسیه درمی آورید احتمال این که رنگش سیاه باشد، صفر است. این مهره ای که سفید باشد، صد است؛ یعنی مهره ای که درمی آورید، به احتمال صددرصد سفید است.

اگر تمام مهره های سیاه را روی مهره های سفید ریختیم، احتمال این که مهره ای که درمی آوریم سیاه باشد، نه صفر است و نه صد. این پدیده که رنگ سفید بیرون بیاید یا رنگ سیاه، تصادف است. منظور از تصادف، معنای فلسفی اش نیست، یعنی پدیده ای که نسبت به آن علم نداریم. احتمال، در پدیده های تصادفی است؛ پدیده هایی که قبل از وقوعش نمی توانیم پیش بینی قطعی داشته باشیم.

احتمال، مقول به تشکیک است؛ گاهی احتمال یک درصدی داریم، گاهی احتمال ۹۹درصدی. حالا ـ ما می خواهیم این احتمال را ارزیابی کنیم؛ این احتمال، تابع تعداد مهره های داخل کیسه است:

اگر تعداد مهره های سفید و سیاه مساوی باشد، احتمال این که مهره ای که درمی آورم سفید باشد پنجاه درصد است.

اگر تعداد مهره ها را عوض کنیم مثلاً ده سفید و سی سیاه، وقتی دستم را داخل کیسه می کنم، دو احتمال مساوی نیست؛ مهره ای که از کیسه درمی آورم، یک چهارم یا ۲۵درصد احتمال دارد سفید باشد، و سه چهارم یا ۷۵درصد احتمال دارد سیاه باشد.

هر قدر هم که یک طرف بیشتر باشد، احتمال طرف مقابل به صفر نمی رسد. اگر داخل این کیسه یک میلیارد مهره ی سیاه انداخته ایم و یک مهره ی سفید، باز احتمال می دهید سفید باشد.

یک مثال دیگری بزنم که هیچ اشکالی در آن نباشد؛ فرض کنید داخل این کیسه یک میلیارد مهره است و روی هر کدام عددی متفاوت از عدد دیگر مهره ها نوشته ایم؛ از عدد یک تا یک میلیارد. وقتی می خواهیم یک مهره را به طور تصادفی دربیاوریم، احتمال این که روی این مهره ۹ نوشته شده باشد، یک میلیاردم است، اما هیچ وقت به صفر نمی رسد؛ چون اگر احتمالش صفر باشد، هیچ فرقی بین این عدد با سایر اعداد نیست و احتمال بیرون آمدن اعداد دیگر هم صفر می شود، نتیجه اش این می شود که اگر مهره ای درآوردیم، روی آن مهره هیچ عددی نوشته نشده است!

مثال سکه

مثال رایجش، یک سکه است؛ اگر یک سکه را به هوا بیندازید، احتمال این که روی زمین نیاید صفر است، و احتمال این که بیاید صد است. اما شیر یا خط را نمی توانیم پیش بینی کنیم. احتمال این که خط بیاید، پنجاه درصد است.

اگر دو بار بیندازیم، صور ممکنه چهار تاست؛ هر دو خط باشد، هر دو شیر باشد، اولی خط باشد و دومی شیر، اولی شیر باشد و دومی خط. در این صورت احتمال این که هر دو خط باشد، یک چهارم است.

اگر سه بار بیندازیم، صور ممکنه هشت تاست؛ یعنی بعد از آن دو بار که چهار صورت دارد، یک بار دیگر هم اگر بیندازیم، در این یک بار ممکن است خط باشد و ممکن است شیر باشد. بار سوم که می اندازیم، اگر خط باشد همه ی آن چهار صورت (در دو بار اول) به قوت خود باقی است، و اگر شیر باشد باز هم آن چهار صورت باقی است، مجموع این دو می شود هشت صورت. پس اگر سکه را سه بار بیندازیم، دو به توان سه صورت وجود دارد. پس احتمال این که هر سه صورت شیر باشد، یک هشتم است.

اگر چهار بار بیندازیم، دو به توان چهار صورت ممکن است.

در ارزشیابی یک احتمال، همیشه صور ممکنه را درنظرمی گیرند، صورت مطلوبه را هم درنظرمی گیرند، کسر حاصل از این دو، احتمال وقوع این پدیده است. مثلاً وقتی که سکه را پنج بار متعاقباً بیندازیم، احتمال این که هر پنج صورت خط بیاید، احتمالش یک به ۳۲ است؛ ۳۲ همان ۲ به توان ۵ است. اما این که هر پنج بار خط نیاید، ارزش احتمالی اش ۳۱ به ۳۲ است. و کلاً اساس احتمالات بر این اساس است که صورت مطلوبه را صورت کسر قرارمی دهند و صور ممکنه را مخرج کسر.

بیمه

در بیمه، یک بیمه گذار داریم و یک بیمه شونده. بیمه گذار خیریه راه نینداخته که بخواهد بعد از پیری عصای شما بشود یا حین مریضی پرستار شما بشود، بیمه تجارت پرسودی است.

بیمه را بر اساس حساب احتمالات محاسبه می کنند؛ مثلاً در بیمه ی ماشین، به کسی که یک سال تصادف نکرده باشد، یک مقدار تخفیف می دهند؛ چون طبق حساب احتمالات، رانندگی این شخص کم خطرتر است و احتمال این که این شخص تصادف کند کمتر است. به همین دلیل به کسی که دو سال تصادف نکرده باشد، تخفیف بیشتری می دهند.(۱)

اگر سکه را به جای پنج بار، هزار بار بیندازید، اختلاف خط و شیر خیلی کم است؛ پانصد بار شیر می آید پانصد بار خط می آید. در بیمه هم چون تعداد بیمه شوندگان زیاد است، احتمال خطا پایین می آید.

قطع (جهت عاشره معرفت بشری / طریق شهیدصدر برای رسیدن به قضایای نظریه / احتمالات) ۹۶/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (جهت عاشره: معرفت بشری / طریق شهیدصدر برای رسیدن به قضایای نظریه / احتمالات)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در نظریه ی مرحوم آقای صدر در باب معرفت و شناخت بشری بود؛ که چگونه از مجموعه ای از قضایا به قضایای جدیدی می رسیم؟ گفتیم: نظریه ی ایشان را در ضمن اموری توضیح می دهیم. امر اول توضیح حساب احتمالات بود. امر دوم بحث امروز ماست.

۱- (۳) - این پاراگراف، از مقرر است. استاد به جای این پاراگراف فرمودند: «بیمه را بر اساس حساب احتمالات محاسبه می کنند؛ مثلاً وقتی شما می خواهید خودتان را بیمه ی عمر کنید، سابقه ی بیماری های خودتان و خانواده تان را بررسی می کنند و متناسب با آن شما را طوری بیمه می کنند که ضررنکنند.».

امر دوم: اقسام منطق

در امر دوم می خواهیم انواع و اقسام «منطق» را توضیح بدهیم. مرحوم آقای صدر قائل است که منطق هایی که ما داریم، بر سه قسم است: منطق عقلی، منطق تجربی، و منطق ذاتی. قبل از این که این سه قسم، ابتدا خود «منطق» را توضیح بدهیم.

منطق

راه اول برای رفع جهل: حس و تجربه

وقتی که یک سؤالی برای ما پیدامی شود، برای رفع جهل مان به طور عموم دو راه داریم: راه اول این است که به حس یا تجربه رومی آوریم؛ مثلاً ـ اگر می خواهیم ببینیم: «آیا در اتاق مجاور کسی هست یا نه؟»، می رویم درِ اتاق را بازمی کنیم و داخلش را نگاه می کنیم، در این صورت، از طریق «حس» رفع جهل کرده ایم. یا مثلاً برای این که بدانیم: «چند اتاق در این مدرسه هست؟»، می رویم تک تک اتاق ها را می شماریم. یا برای این که ببینیم: «آیا همه ی چراغ های مدرسه کارمی کند؟ یا بعضی سوخته است؟» می رویم تک تک چراغ ها را بررسی می کنیم.

راه دوم برای رفع جهل: فکر

اما بسیاری از وقت ها مجهول به هیچ وجه قابل حس و تجربه نیست؛ مثلاً آیا عالَم متناهی است یا نامتناهی؟ عالَم، قدیم است یا حادث؟ اگر عالم حادث است، آیا مبدأ و موجِبی هم دارد؟ اگر گفتیم: قدیم است، آیا صانع هم دارد یا ندارد؟ یا مثلاً آیا انسان نفس مجرد دارد یا ندارد؟ بعد از مرگ آیا معدوم می شویم یا باقی هستیم؟ اینها را نمی شود حس یا تجربه کرد.

به جای حس و تجربه، در ذهن مان داده هایی که داریم را دائماً کنار هم می گذاریم شاید جواب بعضی از این سؤال ها را به دست بیاوریم. به این کار اصطلاحاً «فکر» می گوییم.

فرض کنیـد مـا صـدهزار آتش را تست کردیم دیـدیم همه ی این آتش هـا داغ است. سؤال می شود: آیا همه ی آتش ها داغ است حتی آتش هـایی که هزاران سـال قبـل بوده و آتش هایی که هزاران سال بعـد خواهدآمـد؟ آیا راهی برای تجربه ی داغ بودن این آتش هـا داریم؟! اینجـا شـروع می کنیم به فکرکردن؛ بـا توجه به معلومـات قبلی آیـا می توانیم نتیجه بگیریم همه ی آتش ها داغ است.

پس فکر، عبارت است از کنـد و کاو ذهنی ما، در دایره ای از مجهولات، برای رسـیدن به گزاره هایی جدید. ما خیلی وقت ها این فکر را به کار می اندازیم و به نتایجی هم می رسیم.

منطق قواعد فکرکردن است

وقـتی که خود این فکر را مورد ملاحظه قرارمی دهیم، به یـک مطلب عجیـبی برخوردمی کنیم؛ که خود این فکر هم کـثیراً مّا دچار خطا و لغزش می شود. بسـیار پیش آمـده که فکرمان را به کار گرفته ایم و به نتیجه ای رسـیده ایم، و بعد فهمیده ایم که آن نتیجه اشـتباه بوده است. وقتی هم که به علوم عقلی مثـل فلسـفه و کلام نگاه می کنیم، می بینیم که اشـتباهات فراوانی شـده است. از طرف دیگر فقط یک نظریه درست است؛ مثلاً اگر پانزده قول در مسأله ای وجود دارد، فقط یک نظریه درست است، و چهارده نظریه ی دیگر غلط است.

به خـاطر پرهیز از این خطاهـا، همین انسـان هـای متفکر به این فکرافتاده انـد که قواعـدی را به دست بیاورنـد تا بتواننـد جلوی لغزش ذهن را در فکرکردن بگیرنـد. به مجموعه ی آن قواعـد «منطق» می گویند. پس «منطق» مجموعه ای از گزاره هاست که فقط ناظر به «فکر» است و لغزش های فکری را نشان می دهـد. و از همه جالب تر که خود این قواعد هم با فکرکردن به دسـت آمده است؛ اینها فکرکرده اند که فکری پیداکنند که مسلّماً اشتباه نبوده است.

ص: ۵۸۵

ما با سه منطق سر و کار داریم: عقلی، تجربی، و ذاتی.

منطق عقلی یا ارسطویی

منطق عقلی، منطق ارسطویی است؛ این منطق قائل است که: «تنها روشی که خالی از اشکال است و هیچ وقت دچار اشتباه نمی شود، برهان است. اما هر قضیه ای که متولد از غیربرهان بشود، ممکن است صادق باشد و ممکن است نباشد.»؛ فقط از یک دستگاه است که بچه های سالم به دنیا می آید، و اسم آن دستگاه «برهان» است. لذا هر علمی که متولد از این دستگاه است، نمی توان به آن اعتمادکرد.

برهان، صورتش قیاس است، و ماده اش یقینیات است. قبلاً گفته ایم که یقینیات، هفت مورد است: شش بدیهی وهفت نظری.

منطق تجربی

منطق تجربی، منطقی است که استدلالش دائماً بر اساس استقراء است؛ مثلاً بالاستقرا گفته اند: هر آبی دردمای ۱۰۰درجه به جوش می آید، یا بالاستقرا گفته اند: فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند. این استدلال ها برای منطقی علیل است. ولی علیل بودن این استدلال ها، برای علمای علوم تجربی مهم نیست؛ چون علمای تجربی دنبال کشف و فهم واقع نیستند؛ دنبال این هستند که الاغ شان از پل ردبشود، بتوانند ماشینی سواربشوند و گازبدهند، بتوانند هواپیمایی درست کنند که پروازکند، یک زیردریایی درست کنند که اعماق دریا را سیرکند، بتوانند رفاه ایجاد کنند، و امثال این موارد. همه ی اینها نتیجه ی علوم تجربی است، اگر یک جا هم مثلاً در کرات دیگری آبی پیدابشود که در ۱۶۰درجه بجوشد، اصلاً مهم نیست. ما هم هر چه ابزار در زندگی مان داریم، نتیجه ی همین علوم تجربی است که مبتنی بر استقراء است.

اشکال: در علوم تجربی، مشکل خیلی بزرگ تر است.

پاسخ: تا الآن اینطور نبوده و با همین فرمول های فیزیک و شیمی همه ی مشکلات شان را حل کرده اند؛ هیچ الاغی از پل نیفتاده است! پارچه می بافیم لباس می دوزیم از وسایل گرمایشی و سرمایشی استفاده می کنیم، همهاینها از برکت همین علوم تجربی است. تا به حال اتفاق نیفتاده که وقتی به یک جسمی نیرویی واردکنند، به جای این که رو به جلو برود، عقب عقب برود! یا با آتشی برخوردنکرده اند که سرما تولیدکند.

پس منطق تجربی، استدلالش فقط استقراء است. و بر اساس همین استقراء، همه ی علوم تجربی پیش رفته و کار را جلوبرده است.

منطق ذاتی

فعلاً مختصر بگویم، بعداً مفصلاً توضیح می دهم.

منطق ذاتی، مبتنی است بر حساب احتمالات. درست است که حساب احتمالات، ریشه ی استقراست، اما ریشه ی علوم تجربی دیگری هم هست. بنابراین منطق ذاتی، منطقی است که از روش و نظریه ی «احتمالات» استفاده می کند و مبتنی بر حساب «احتمالات» است و بر اساس حساب احتمالات به نتایج بسیاری می رسیم.

رجحان منطق ذاتی

فایده ی منطق ذاتی بر آن دو منطق چیست؟

رجحان بر منطق عقلی

وسعت پاسخگویی

رجحان منطق ذاتی بر منطق عقلی این است که منطق عقلی، اکثر معارف بشری را نمی تواند جواب بدهد؛ چون برهان آنقدر جوابگوی نیازهای ما نیست؛ مثلاً بر این که «آب در صددرجه به جوش می آید» چطور می توانیم برهان اقامه کنیم؟!

علم جدید

به علاوه ی این که گفتیم: اساس مشکل قیاس، این است که به ما علم جدیدی نمی دهد، بلکه تنها مجمل را مفصَّل و مبیَّن می کند؛ چون نتیجه دائماً در کبری مندمج است و کبری دائماً متضمّن نتیجه است.

اما منطق ذاتی این مشکلات را ندارد؛ موارد بسیاری را جوابگوست، و بحث اجمال و تفصیل نیست؛ بلکه ما معارف خودمان و علوم خودمان را بر این پایه است که تولیدمی کنیم، نه این که فقط مجملات را مفصل کنیم.

رجحان بر منطق تجربی

وسعت

منطق تجربی، بسیاری از جهات نمی تواند پاسخگو باشد؛ مثلاً آیا جهان صانعی دارد یا ندارد؟ اینها را منطق تجربی نمی تواند جواب بدهد؛ چون قابل تجربه کردن نیست. معاد آیا ممکن است یا محال است؟ متکلمین قائل به امکان معاد (اعاده ی معدوم) بوده اند فیلوسفان می گویند: محال است. در اینجا نمی توانیم از منطق تجربی استفاده کنیم، اما می توانیم از تجربه ی

منطق ذاتی استفاده کنیم و مثلاً ـ قائل به «امکان معاد» بشویم. منطق ذاتی، تمام موارد منطق تجربی را جواب می دهد. مثلًا این که «فلز در اثر حرارت منبسط می شود» را هم منطق تجربی جواب می دهد و هم منطق ذاتی. منطق ذاتی، ریشه ی منطق تجربی است؛ چون منطق تجربی دائماً بر اساس استقراء است، و پشتوانه ی استقراء دائماً منطق ذاتی است.

ص: ۵۸۷

به لحاظ «مورد» منطق ذاتی اعم از دو منطق عقلی و تجربی است؛ منطق عقل می گوید: «وجود مبدأ تعالی را با منطق عقلی اثبات می کنم»، منطق ذاتی می گوید: «وجود مبدأ تعالی را با منطق ذاتی اثبات می کنم»، اما منطق تجربی می گوید: «من دستم کوتاه است از وجود مبدأ». یا مثلاً این که «فلز در اثر حرارت منبسط می شود» را منطق ذاتی و تجربی می توانند اثبات کنند، اما منطق عقلی نمی تواند. تمام مواردی که منطق عقلی و تجربی جوابگوست، منطق ذاتی هم جوابگوست.

یقین

امتیاز دیگری که منطق ذاتی دارد، این است که آقای صدر قائل است که نتایج منطق ذاتی یقینی است، درحالی که نتایج منطق تجربی یقینی نیست.

تعمیم منطق ذاتی

مرحوم آقای صدر منطق ذاتی را تعمیم داده به همه ی علوم تجربی و عقلی؛ مثلاً ـ ایشان قائل است که منطق ذاتی «توحید» را اثبات می کند، اما تردید دارد که ادله ی عقلی چنین توانی داشته باشد. یا مثلاً قائل است که اثبات رسالت یا امامت، با منطق ذاتی ممکن است اما با منطق عقلی ممکن نیست. این که «ممکن نیست» را خود فیلسوفان هم معتقدند؛ فیلسوفان معتقدند که «توحید» را با منطق عقلی و بر اساس برهان اثبات می کنیم، اما رسالت و امامت و امثال ذلک، برهان بردار نیست؛ می توانیم اثبات شان کنیم، ولی اثبات غیربرهانی. مرحوم آقای صدر قائل است که هر سه، یعنی توحید و رسالت و امامت را با منطق ذاتی می توان اثبات کرد. منطق تجربی هم نسبت به این سه مسأله ساکت است؛ یعنی هیچ موضع سلب و ایجابی ندارد.

هذا تمام الکلام در امر دوم.

قطع (جهت دهم معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر در معرفت / امر سوم اقسام یقین) ۹۶/۰۱/۳۰

ص: ۵۸۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت دهم: معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر در معرفت / امر سوم: اقسام یقین)

خلاصه مباحث گذشته:

در توضیح نظریه ی مرحوم آقای صدر، دو امر را توضیح دادیم: احتمالات، و اقسام منطق. بحث امروز ما در امر سوم است.

امر سوم: اقسام یقین

ایشان «یقین» را تقسیم کرده به سه قسم: منطقی، موضوعی، و ذاتی.

تعریف یقین

مراد ما از «یقین»، تصدیق جزمی مطابق با واقع یا همان قطع مطابق با واقع است، ولو از راه تقلید باشد.

یقین منطقی

یقین منطقی، عبارت است از یقینی که دائماً مقارن و مصاحب باشد با قطع به استحاله ی خطای این یقین؛ مثلاً یقین دارید به این که: «الکل، اعظم من الجزء.»، و در کنار این یقین هم قطع دارید که: «محال است این قضیه صادق نباشد»، اسم یقین اول ما (به «الکل اعظم من الجزء») یقین منطقی است.

سؤال: آیا نمی شود به حجیت یقین منطقی داشته باشیم؟

پاسخ: اگر کسی قطع به حجیت قطع داشته باشد اولاً، و قطعش مطابق با واقع باشد ثانیاً، و قطع هم داشته باشد که محال است قطع حجت نباشد ثالثاً ، قطع اول، یقین منطقی است.

سؤال: آیا امکان دارد قطع نداشته باشیم به کذب نقیض مقطوع؟

پاسخ: اکثر قطع های ما همینطور است؛ مثلاً شما قطع دارید که زید عادل است. آیا محال است که زید عادل نباشد؟ اگر قطع من اشتباه باشد، آیا محذور عقلی لازم می آید؟!

سؤال: امکان در مقابل استحاله است؟

پاسخ: بله.

سؤال: این که «امکان خلاف» با «یقین» جمع می شود را علمای اصول هم قبول دارند؟

پاسخ: در علم «اصول» کاری به یقین ندارند، با «قطع» کار دارند؛ معنای «حجیت قطع» این است که اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، منجّز است. ولی در علم منطق قبول دارند.

ص: ۵۸۹

یقین موضوعی

یقین موضوعی، یقینی است که که مقارن با «قطع به استحاله ی خطایش» نیست، ولکن این یقین به لحاظ عینی و خارجی مبرِّر دارد. در اصطلاح فارسی می گوییم: «یقین موجَّه»، آقای صدر اسمش را گذاشته: «یقین موضوعی».

فرض کنید بخواهیم سکه را یک بار بالا بیندازیم، یک کسی از خط خوشش نمی آید چون می بازد، به همین خاطر برایش قطع حاصل می شود که خط نمی آید، و اتفاقاً همین هم اتفاق می افتد و درنتیجه قطعش یقین بود. اما این یقین، یقین ناموجَّه است؛ یعنی هیچ مبرِّری نداشت؛ یقین صرفاً به این دلیل برایش ایجادشده بود که از خط خوشش نمی آمد.

اگر به کسی بگویند: می خواهیم این سکه را ده بار به هوا پرتاب کنیم، و او بگوید: «یقین دارم هر ده بار خط نمی آید.» و اتفاقاً همین هم اتفاق بیفتد، این یقین، یقین موجَّه است؛ شاهد و مؤید هم دارد. مرحوم آقای صدر، اسم این یقین را «موضوعی» گذاشته.

سؤال: یعنی آیا یان شخص می گوید: «ممکن نیست یک سکه ده بار پشت سر هم خط بیاید»؟!

پاسخ: اگر بگوید: «ممکن نیست»، می شود یقین منطقی.

سؤال: اگر یک هزارم احتمال خطا بدهیم، آیا قطع است یا اطمینان؟

پاسخ: اطمینان.

سؤال: در این مثال هم یک هزارم احتمال دارد که این سکه هر ده بار خط بیاید، پس نباید برای طرف قطع حاصل بشود، بلکه باید برایش اطمینان حاصل بشود.

پاسخ: اگر چنین احتمالی بدهد، یقین ندارد. فرض ما این است که برای این شخص یقین حاصل می شود و هیچ احتمال خلافی نمی دهد.

وجه تسمیه: ما در فارسی کلمه ی «عینی» را به کار می بریم برای این که «خارجی» بودن و «حقیقی» بودن را برسانیم. در عربی «موضوعی» را به کار می برند؛ شرایط موضوعی، یعنی شرایط عینی و واقعی. یقین موضوعی، یعنی یقینی که شواهد و مؤیدات عینی دارد؛ شواهد عینی، نفی می کند توالی ده بار خط آمدن را.

ص: ۵۹۰

مرحوم آقای صدر «یقین ذاتی» را سه جور به کار برده است؛ چون اصطلاحاتی بوده که خودش جعل کرده و کثرت کاربرد نداشته تا استعمالاتش دقیق بشود. گاهی به معنای اعم گرفته طوری که شامل هر سه قسم یقین بشود، گاهی به نحو جامع بین «موضوعی» و «ذاتی» بشود، گاهی هم به عنوان قسیم موضوعی به کار برده است.

یقین ذاتی

یقین ذاتی، عبارت است از یقین ناموجَّه؛ چون امکان خطا هست، یقین منطقی نیست. و چون شاهد و توجیه ندارد، موضوعی نیست. هر یقینی که منطقی و موضوعی نباشد، ذاتی است.

اکثر یقین های افراد، از نوع یقین های ذاتی است؛ مثلاًـ بر اساس اعتقادی که به مادربزرگش دارد، هر چه او بگوید، برایش یقین حاصل می شود. البته اگر اعتقادش به شخصی موجَّه باشد، یقینش به حرف های او هم موجه خواهدبود.

وجه تسمیه: یعنی خصوصیتی در ذات خودش است، غیر از این خصوصیت، هیچ وجه دیگری و شواهد عینی ای ندارد.

سؤال: این تقسیم یقین به موضوعی و ذاتی، آیا همان تقسیم قطع نوعی و شخصی نیست؟

پاسخ: قطع نوعی قطع موضوعی هست؛ چون مبرِّر و مؤید دارد، ولی اینطور نیست که هر قطع موضوعی قطع نوعی باشد.

اشکالی بر این تعاریف

یکی از اشکالات تعریف آقای صدر این است که مرز این یقین ها روشن نیست؛ یک سکه را چند بار باید بیندازیم تا یقین به این که «هر دفعه خط نمی آید» موضوعی بشود؟!

اشکال: در متواترات هم این اشکال می آید.

پاسخ: در متواترات هم تعداد نگفته اند، اما تحدیدش کرده اند به این که باید به یقین برسیم.

سؤال: یعنی باید به حد «یقین منطقی» برسد تا متواترات صدق کند؟

ص: ۵۹۱

پاسخ: بله؛ همه ی بدیهیات همینطور است؛ باید یقین به حدی برسد که اشتباه بودنش محال باشد.

خلاصه

یقین منطقی، مقارن با قطع به استحاله ی خلاف متیقَّن است. اگر مقارن با این قطع به استحاله نیست، اگر مبرِّرات و مؤیدات و شواهد عینی دارد موضوعی است، و اگر چنین شواهدی ندارد ذاتی است.

این تقسیم، در مباحث آینده دائماً به کمک ایشان می آید.

امر چهارم: توالد ذاتی و موضوعی

این، امری بوده که برای صدر خیلی مهم بوده؛ شاید مهمترین امری که ذهنش را مشغول کرده بوده همین امر چهارم بوده.

علوم اولیه و ثانویه

مرحوم آقای صدر قائل است که تمام علوم ما دو دسته است: اولیه و ثانویه. «علوم اولیه» متولد از معرفت های دیگر نیست، ولی «علوم ثانویه» متولد از معارف دیگر است. مثلاً من که اعتقاد دارم به این که الآن روز است، این که «الآن روز است» را از معرفت های دیگری به دست نیاورده است؛ بلکه دارم احساسش می کنم. اما می گویم: «روشنایی فضا، از خورشید است.»، این را از معرفت های دیگری به دست آورده ام؛ چون خورشیدی نمی بینم، پس این معرفتم تابع معرفت های دیگر است. «توالد» یعنی زایش و پیدایش یک معرفت از معرفت دیگری.

ایشان گفته: هر توالدی، یا موضوعی است، یا ذاتی است.

سؤال: چه فرقی با نظری و بدیهی دارد؟

پاسخ: فرقش فقط در این است که در اصطلاح منطق، بدیهی را به غیرمتولدی که قطعی و جزمی باشد می گفتند، لذا طبق آن اصطلاح ظنّ غیرمتولد «نظری» نیست. ولی در اصطلاح ایشان، اعم از ظنّی و قطعی است.

در پرانتز عرض کنم که «اولی» دو اصطلاح دارد: طبق یک اصطلاح، مساوق با بدیهی. طبق اصطلاح دیگر، یک قسم از بدیهی است که قسیم فطریات است.

پیدایش یک معرفت، از معرفت دیگر، یا موضوعی است یا ذاتی.

سؤال: معرفتِ پدیدآمده از معرفت دیگر آیا نمی شود منطقی باشد؟

پاسخ: بعداً معلوم می شود.

تصدیق و اذعان

باید یک مقدمه ای بگوییم تا توالد موضوعی و ذاتی روشن بشود:

تصدیق، یک حالت نفسانی و ذهنی است که اسمش را «اذعان» می گذاریم. تصدیق، اذعانی است که در افق نفس پیدامی شود و از ۵۱درصد شروع می شود تا صددرصد.

تصدیق، مثل حبّ و بغض است؛ یعنی بدون «متعلَّق» در افق نفس پیدانمی شود؛ محال است که در افق نفس من بدون متعلق ایجادبشود.

متعلَّق تصدیق و اذعان، در لسان منطقی ها «نسبت» است، طبق مختار ما «قضیه» است، در کلمات مرحوم آقای صدر هم «قضیه» است، ولی نمی دانم: «این تعبیر ایشان، آیا با التفات بوده؟ یا تسامحاً از «نسبت» به «قضیه» تعبیرکرده است؟». پس در هر اذعانی دائماً دو چیز را داریم: تصدیق و متعلَّق تصدیق که یک قضیه است؛ وقتی یقین دارید به عدالت زید، یقین، اذعان در نفس شماست و متعلَّقش «زید عادل» است.

تعریف توالد موضوعی و ذاتی

حالا که روشن شد: «در هر تصدیقی دو چیز داریم: خود تصدیق، و متعلقش که یک قضیه است.»، ایشان می فرماید: در باب «تصدیقات» وقتی که علم جدید می خواهد متولدبشود، اگر قضیه از قضیه متولد بشود، اسمش «توالد موضوعی» است، اگر تصدیق از تصدیق می خواهد متولد بشود، اسمش «توالد ذاتی» است.

معرفت جدید، یعنی تصدیق جدید. معرفت متولد، یعنی معرفتی که از چندین معرفت دیگر به دست آمده است. مرکز ولادت گاهی مربوط به قضیه است، و گاهی مربوط به تصدیق است. توالد موضوعی علم، یعنی توالد قضیه از قضیه. توالد ذاتی علم، یعنی تصدیقی از تصدیقاتی متولد بشود.

ص: ۵۹۳

سؤال: آیا این ذاتی و موضوعی، همان تعریفی را دارد که در امر سوم درباره ی یقین ذاتی و موضوعی گفتید؟

پاسخ: نه؛ ذاتی نظر دارد به «منطق ذاتی»، و موضوعی نظر دارد به «یقین موضوعی».

چگونه می شود که قضیه را از شکم قضیه درمی آوریم؟ و در کجا تصدیق را از شکم تصدیق بیرون می کشیم؟ إن شاءالله تطبیق و توضیح و تتمیمش برای جلسه ی آینده.

قطع (جهت دهم معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر در معرفت / امر چهارم توالد ذاتی و موضوعی) ۹۶/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت دهم: معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر در معرفت / امر چهارم: توالد ذاتی و موضوعی)

خلاصه مباحث گذشته:

در توضیح فرمایش صدر درباره ی توضیح معرفت و شناخت بودیم. گفتیم اموری را ذکرمی کنیم بعد وارد کلام مرحوم آقای صدر می شویم. امر اول حساب احتمالات بود، امر دوم اقسام منطق بود، امر سوم درباره ی اقسام یقین بود، رسیدیم به امر چهارم که اگر علمی از علمی متولد بشود و به دست بیاید، از دو قسم خارج نیست: موضوعی و ذاتی.

مرحوم آقای صدر از انتاج یک معرفت از معرفت دیگر، تعبیر به «توالد علم» می کند و بعد می فرماید که توالد علمی از علمی، یا به نحو موضوعی است یا به نحو ذاتی است.

در هر تصدیقی دائماً یک قضیه ای داریم که متعلق تصدیق است؛ تصدیق بدون قضیه ممکن نیست، ولی قضیه بدون تصدیق ممکن است؛ مثلاً «دو دو تا هفت تا» قضیه ای است که مورد تصدیق نیست. در توالد ذاتی، تصدیق از تصدیق متولد می شود. در توالد موضوعی، قضیه از قضیه متولدمی شود.

رسیدیم به توضیح توالد موضوعی و توالد ذاتی، توضیحش مربوط به بحث امروز ماست.

ص: ۵۹۴

توضیح توالد موضوعی

در توالد موضوعی، قضیه ی متولِّده، با آن قضیه ی متولَّدٌمنه رابطه ی تناقضی و استحاله ای دارد؛ یعنی اگر قضیه ی امّ صادق باشد، قضیه ی متولد و ولد هم حتماً صادق است؛ به نحوی که اگر صادق نباشد، قطعاً تناقض است. مثلاً قضیه ی «هر انسانی فناپذیر است» را درنظربگیرید؛ قضیه ی متولد از این کبری، این است که «زید فناپذیر است». اگر گفتیم: «کبری صادق است»، قضیه ی متولده هم صادق است؛ چون اگر صادق نباشد، تناقض لازم می آید؛ چون اگر فرض کنیم زید فناناپذیر باشد، این قضیه صادق است که «بعضُ الانسان لیس بفانٍ» که مراد ما از این «بعض» زید است. این دو قضیه متناقض هستند؛ موجبه ی

کلیه با سالبه ی جزئیه متناقض هستند. پس در توالد موضوعی، قضیه ی متولده اگر کاذب باشد، تناقض لازم می آید. درحالی که در هر منطقی این پیش فرض را داریم که: «اجتماع نقیضین، محال است.».

در «توالد موضوعی» کافی است که گزاره ها را به رایانه بدهیم، قضیه ی متولده را به ما می دهد. اما تصدیق که یک حالت نفسانی و ذهنی است را رایانه نمی تواند انجام بدهد. تصدیق کار عقل است، از دیوار و یا حتی از حیوانات هم ساخته نیست؛ صور عقلی حتی در حیوان ها هم نیست، چه برسد به رایانه. پس در توالد موضوعی اگر کبرَیات را به رایانه بدهیم، بلافاصله نتیجه را خود رایانه اعلام می کند که: «زید فناپذیر است»؛ چون این تولد بر اساس روابطی بین این قضایاست.

توضیح توالد ذاتی

این توالد فقط کار انسان است

در توالد ذاتی ولو ما استحاله ی تناقض را بپذیریم، یک رایانه هیچ وقت نمی تواند آن نتیجه را به دست بدهد؛ چون «تصدیق» فقط کار قوه ی عاقله است، و به جز انسان هیچ موجودی این قوه را ندارد.

ص: ۵۹۵

مثال سکه

اگر یـک سـکه را یـک بار بالا پرتاب کنیم، پنجاه درصـد احتمال دارد خط بیایـد. دو بار پرتاب کننـد، ۲۵درصـد. اگر سه بار پرتاب کنیم، ۵/۱۲درصـد. اگر چهارمرتبه پرتاب کنیم، ۲۵/۶. اگر ده بـار بینـدازیم، یک به روی دو به توان ده (۱۰۲۴حالت). اگر صدبار سکه را به هوا بیندازیم، طبق حساب احتمالات، احتمال این که در هر صد مرتبه خط بیاید، یک به روی دو به توان صـد است. هر چه تعداد دفعات پرتاب سکه بیشتر بشود، طبق حساب احتمالات، هیچ وقت صـفر نمی شود. ولی ما یقین داریم که هر صـد بار متوالیاً خط نمی آید. اگر صد بار انداختیم و اتفاقاً خط آمد، هیچ تناقضـی لازم نمی آید. به عبارت دیگر: از او سؤال می کنیم: «تناقضی لازم می آید؟»، می گوید: «نه، ولی یقین دارم که هر صد بار خط نخواهدآمد». این یقین شما از کجا به دست آمده؟

تولد یقین از ظنّ

مرحوم آقای صـدر قائل است که در توالـد ذاتی و تولـد تصـدیقی از تصـدیق دیگر، این تصـدیق جزمی، از یک تصدیق ظنّی متولـد شد بدون این که قضـیه ای دخالت کند. آن تصدیق ظنّی این بود که احتمال این که صد بار متوالی خط بیاید، به لحاظ ریاضـی صـفر نیست، بلکه کسـر کوچکی است، احتمال این که متوالیاً خط نباشد، یک ظنّ بسـیار قوی ای است؛ چون ظن در منطق، در مقابل یقین است. و یک احتمال بسـیار ضـعیف این است که صد بار متوالی خط بیاید. مرحوم آقای صدر قائل است که ذهن مـا اینطور است که تصـدیق وقتی قوی می شود، یـک تحول کمّی (کوچـک شـدن احتمال) باعث می شود ظنّ ما در یـک انقلاب کیفی تبـدیل بشود به یقین؛ یعنی این ظنّ مان دائماً قوی می شود تا این که ظن ما تبـدیل به «یقین» می شود. چرا اینگونه عمل می کنـد؟ چون اینگونه آفریـده شده. و همه ی قوای ذهنی ما هم همینطور است؛ مثلاً زید دارد در نقطه ی مقابل شمـا راه می ود، وقتی دور می شود آنقـدر کوچـک می شود که ناگهان محومی شود. در صـدا هم همین اتفاق می افتـد؛ اگر یک صـدایی از ما دوربشود، کم کم به حـدی می رسـد که دیگر آن را نمی شـنویم. بوی عطر هم همینطور است. تصدیق هم عین قوه ی باصره و سامعه ی ماست.

تفاوت بین افراد

در نظر مرحوم آقای صدر، آن تحول کمّی ای که باعث انقلاب ذاتی می شود، بین افراد متفاوت است؛ کسی ممکن است با پنج بار یقین کند که متوالیاً خط نمی آید و یک آدمی که شکاک است حتی در پانصدر بار هم احتمال بدهد که متوالیاً خط بیاید. علت این یقین، حساب احتمالات نیست، بلکه یک حالت ذاتی و درونی است. این که «آن حالت کوچک در ذهن ما نیست بشود» در اذهان مختلف، متفاوت است. در یک تاس که شش وجه دارد، اگر از افراد متعارف بپرسید: «احتمال می دهی اگر ده بار این تاس را بیندازیم، هر ده بارش شش بیاید؟»، افراد عادی می گویند: «نه، احتمالش را نمی دهیم».

تغییرات نفسانی به جای تغییرات کمّی

اشکال: این تغییرات، لازم نیست کمّی باشد تا به تغییر کیفی تبدیل بشود؛ مثلاً ما یقین داریم که وقتی یک سکه را بیندازیم، عمودی نمی ایستد، با این که احتمال عقلی اش هست.

پاسخ: بله؛ لازم نیست تغییر فقط کمّی باشد، امور نفسانی هم نقش کمیت را ایفامی کند.

اهمیت توالد ذاتی

او این خیلی برای مرحوم آقای صدر مهم بوده؛ معتقد است که در منطق ارسطویی فکرشان دائماً این بوده که زایش معرفت ما از معرفت دیگری دائماً به نحو «موضوعی» است یعنی گزاره از گزاره متولدمی شود، و حال این که بیشترین معارف بشری از قبیل ذاتی است؛ تصدیقی از تصدیقی متولدمی شود، بدون این که مبتنی بر استحاله ی تناقض باشد.

امر پنجم: علم حسّی و علم مبتنی بر علم حسی

مراد از علم حسی و علم متولد از علم حسی چیست؟

علم حسی

گفتیم: علم، تصدیق است، و متعلق تصدیق، قضیه است. فرض کنید دست تان را روی شعله ی آتش می گیرید و احساس گرما می کنید، این تصدیق برای شما پیدامی شود که: «این آتش، گرم است.». این علم، حسی است؛ چون محتوا و مضمون قضیه را احساس کرده ایم. یا مثلاً اعتقاد داریم الآن روز است؛ این علم، حسی است چون روشن بودن روز را دیده اید. «این زید است» و «این دیوار است» و امثال اینها، همه علم حسی ماست؛ چون محتوا و مضمون این قضیه را حس کرده ایم.

علمِ مبتنی بر حس

اما علم های بسیاری داریم که حسی نیست ولی مبتنی بر علم حسی است:

قضایای جزئی

مثلاً شما آتشی را از دور می بینید، و علم دارید که: «آن آتشی که حسش نمی کنید، داغ است.»، این علم حسی نیست چون شما داغی آن آتش را هیچ وقت احساس نکرده اید. شما یقین را از کجا به دست آورده اید؟ یقین دارید که: «اگر این آب را بنوشید، عطش تان برطرف می شود.» درحالی که این علم، حسی نیست؛ چون هنوز آب را نخورده اید.

اشکال: آب های قبلی را حس کرده ایم.

پاسخ: این آب را حس نکرده اید.

قضایای کلی

یا علم به قضایای کلی مثل «اگر روی آتش آب بریزیم، خاموش می شود.»، یا «اگر فلز را حرارت بدهید، ذوب می شود.» یا «اگر کاغذ را در آتش بیندازید، می سوزد.»، علم کلی معنا ندارد حسی باشد؛ این علم، از تجربه و احساسات گذشته ی من آمده است، می گوییم: «علم مبتنی بر علم حسی» یا «علم مبتنی بر تجربه».

من یقین دارم که: «این آتش، گرم است.»، این یقین من از کجا متولدشده است؟ من یقین دارم که: «هر آبی را که حرارت بدهید، بخار می شود.»، از این دست یقین ها که متعلقش حسی نیست، بسیار زیاد داریم. این یقین ها که متعلقش را حس نکرده ایم و اصطلاحاً «یقینِ مبتنی بر علم حسی یا تجربه» است، چگونه در افق نفس ما پیدامی شود؟

یک جواب، از منطق عقلی است، یک جواب از منطق تجربی است، و یک جواب هم از منطق ذاتی است که مرحوم آقای صدر قائل است. إن شاءالله در جلسه ی آینده پاسخ این سؤال را طبق این سه منطق توضیح می دهیم.

قطع (جهت دهم معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر / امر پنجم طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق عقلی) ۹۶/۰۲/۰۴

ص: ۵۹۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (جهت دهم: معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر / امر پنجم: طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق عقلی)

خلاصه مباحث گذشته:

در امر اول حساب احتمالات را توضیح دادیم، در امر دوم اقسام منطق، در امر سوم اقسام یقین، و در امر چهارم توالد موضوعی و ذاتی را توضیح دادیم، به امر پنجم رسیدیم؛ گفتیم: علومی داریم که حاصل از حس و تجربه است، و علومی (جزئی یا کلی) داریم که مبتنی بر حس و تجربه است اما خودش از حس و تجربه به دست نیامده است؛ مثل یقینی که به داغ بودن آتشی داریم که از دور می بینیمش درحالی که داغیِ آن آتش را حس نکرده ایم، یا مثل یقین داریم به این که: «فلزات در اثر حرارت ذوب می شوند» درحالی که همه ی فلزات قابل حس و تجربه نیست.

این علومی که مبتنی بر حس و تجربه است، از کجا ناشی می شود؟ سه منطق، هر کدام یک جواب به این سؤال داده اند.

منطق عقلی: قیاس

دو قضیه مثال زدیم: آن آتش داغ است، و همه ی فلزات بر اثر حرارت ذوب می شوند. این دو علم را چگونه به دست آورده ایم؟ در منطق عقلی قائلند که این دو علم، بر اساس یک قیاس به دست آمده است.

در قضایای جزئی

در مثال اول یک قیاسی داریم به این شکل: آن جسم آتش است، و همه ی آتش ها داغ است، پس آن آتش داغ است. صغرای این قیاس که «آن نار است» یک علم حسی است، کبرای این قیاس که «هر ناری حارّ است» در منطق عقلی و ارسطوئی نتیجه ی یک قیاس دیگر است که خواهیم گفت. مهم این است که آن یقینی که در صغری و کبری داریم، اگر هر دو ذاتی باشد، نتیجه هم ذاتی خواهدبود. اگر یکی یا هر دو موضوعی باشد، نتیجه هم موضوعی خواهدبود.

ص: ۵۹۹

در قضایای کلی

در مثال دوم هم یک قیاس داریم: هر فلزی نقطه ی ذوب دارد؛ اینطور نیست که تا بی نهایت درجه به یک فلز اگر گرما واردکنیم، جامد بماند؛ هر فلزی وقتی دمایش بالا برود، بالاخره در یک نقطه ای شروع به ذوب شدن می کند. این قضیه را از کجا به دست آورده ایم؟ این قضیه را هم از یک قیاس به دست آورده ایم.

کبرای لازم در هر استقراء

در مثال دوم یک قیاسی داریم که در آن قیاس، کبرایی داریم که ما را به این نتیجه رسانده است، و آن کبری این است که

«الاتفاقی، لایکون دائمیاً و لا غالبیاً»؛ قضیه ی اتفاقی نمی تواند دائمی و یا حتی غالبی باشد. این کبری، تنها دلیل در استقرائات ماست.

توضیح رابطه ی لزومی و اتفاقی

اتفاقی، در مقابل لزومی است. بین دو پدیـده گاهی رابطه ی لزومی است؛ یعنی یکی از دو پدیـده، نسبت به همدیگر، یا علت است یا معلول، یا این که این دو پدیده رابطه ی معلولی با شیء سومی دارند.

رابطه ی «اتفاقی» این است که هیچ کدام از اقسام لزومیه نباشد؛ یعنی این دو پدیده، نه علت و معلول هستند، و نه هر دو معلول علت ثالثی هستند.

مثلاً شما به مدرسه که می آیید، می بینید هر وقت که زید وارد مدرسه می شود زنگ مدرسه به صدا درمی آید، اگر رابطه ی بین این دو پدیـده لزومی باشـد، پی می بریـد که یـک رابطه ی علّی بین این دو برقرار است؛ یـا زنگ خوردن علت ورود زید است، یا ورود زید علت زنگ خوردن است، یا هر دو معلول علت مشترکی هستند. در مقابل، رابطه ی «اتفاقیه» است؛ که هیچ رابطه ی لزومیه ای بین این دو نیست. در اتفاقیه حتی اگر هزار بار هم اتفاق بیفتد، رابطه «اتفاقیه» است.

ص: ۶۰۰

فرض کنید صد فلز را در شرایط مختلف وقتی حرارت دادیم، دیدیم آن فلز ذوب شد. در اینجا سؤال می شود: «بین حرارت و بین ذوب شدن آیا رابطه ی لزومی است یا رابطه ی اتفاقی؟ فرض کنید دمای ذوب فلز آهن، در نقطه ی ۱۵۳۵ درجه ی سانتیگراد است، سؤال این است که «رسیدن به درجه ی ۱۵۳۵» با «ذوب شدن آهن» آیا دو پدیده ی اتفاقی است یا دو پدیده ی لزومی است؟ اگر لزومی باشد، یعنی یک رابطه ی علّی بین این دو پدیده هست؛ یا یکی معلول دیگری است، یا هر دو معلول علت دیگری هستند. این تقارن اگر اتفاقی باشد، نمی توانم بگویم: «هر آهنی در درجه ی ۱۵۳۵ ذوب می شود»، اما اگر رابطه ی بین این دو پدیده لزومی باشد، می توانم بگویم: «هر آهنی در درجه ی ۱۵۳۵درجه ذوب می شود.». تمام کلام این است که: رابطه ی این دو پدیده ی متقارنِ «وصول به درجه ی ۱۵۳۵» و «ذوب شدن آهن» آیا رابطه ی اتفاقیه است یا رابطه ی لزومیه است؟ فرض کنید هزار بار در شرایط مختلف این آزمایش را تکرارکرده ایم، چه نتیجه ای می گیرید؟

تغییر شرایط محتمل التأثیر: سرّ تعمیم تجربه های مختلف

در اینجا می گوییم: منطق ارسطویی قائل است که اگر این هزار بار را صغری قراربدهیم و بگوییم: «هزار فلز در درجه حرارت ۱۵۳۵ ذوب شد»، می توانیم به این نتیجه برسیم که: «هر آهنی در درجه ی ۱۵۳۵ ذوب می شود»؛ به خاطر این کبری که: «الاتفاقی، لایکون غالبیا، و لا دائمیاً.»: رابطه ی اتفاقی ممکن نیست غالبی (در اکثر موارد) یا دائمی (در همه ی موارد) باشد.

ما فقط هزار بار تجربه کرده ایم، در مقابل ما بی نهایت تجربه است، اما چرا از این هزار بار نتیجه گرفتیم دائمی است؟ سرّش این است که تمام احتمالاتی که ممکن است باعث اختلاف بشود را در نظر گرفته ایم؛ مثلاً اگر احتمال می دهیم این درجه حرارت مربوط به روزبودن یا گرم بودن هوا یا رطوبت هوا یا ارتفاع از سطح دریا یا معدنی که آهن از آن استخراج شده یا شرایط دیگر باشد، این آزمایش را در تمام این شرایط تکرارمی کنیم و در تمام این شرایط می بینیم که آهن در درجه ی ۱۵۳۵ ذوب شد، در اینجا احتمال نفسانی نمی دهیم که بین این دو پدیده (ذوب شدن آهن و رسیدن به دمای۱۵۳۵درجه) رابطه ی لزومیه نباشد. وقتی احتمال نفسانی نزد ما صفر شد، خلافش ممکن نیست.

سؤال: اگر امکان عقلی بدهیم که برهان ما منتج نباشد، آیا یقین منطقی حاصل می شود؟

پاسخ: بله؛ امکان عقلی مانع یقین منطقی نیست.

اشکال: اگر مثلاً زید هر روز که عقربه ی ساعت مدرسه به هفت رسید وارد مدرسه بشود، آیا واقعاً از تکرار این پدیده شما برداشت می کنید که لزومیه است؟!

پاسخ: برای کشف لزومیه بودن رابطه، تمام عواملی که احتمال تأثیر برای آنها می دهیم را بررسی می کنیم و در شرایط مختلف آزمایش می کنیم؛ مثلاً در هوای گرم و سرد و بارانی و برفی باید این واقعه تکراربشود، یا مثلاً احتمال می دهیم: «این تقارن به خاطر نظم زید باشد نه یک رابطه ی لزومیه.»، برای دفع این احتمال، یک بار در را روی زید قفل می کنیم ببینیم: «آیا باز هم وقتی عقربه ی ساعت مدرسه به هفت رسید، آیا باز هم زید وارد مدرسه می شود؟». یا مثلاً باطری ساعت را درمی آوریم ببینیم: «آیا فردا چون عقربه به ساعت هفت نمی رسد، زید هم به مدرسه نمی آید؟».

بنابراین تمام علوم ما که غیرحسّی و غیرتجربی است، مستنتج از یک قیاسی است که این قیاس برمی گردد به قیاس دومی که کبرایش فقط یک قضیه است: «الاتفاقی لایکون غالبیا و لا دائمیاً».

اشکالات شهیدصدر

مرحوم آقای صدر بر این روش، ۹ یا ۱۰ اشکال گرفته که این قیاس درست نیست و به کبرای «الاتفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً» اشکال گرفته است. إن شاءالله جلسه ی آینده یک نقد را بر این نظریه واردمی کنیم و بعد واردمی شویم در منطق تجربی.

قطع (جهت دهم معرفت بشری / نظریه ی شهیدصدر / امر پنجم طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق تجربی) ۹۶/۰۲/۰۶

ص: ۶۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: قطع (جهـت دهـم: معرفـت بشـری / نظریـه ی شـهیدصدر / امر پنجـم: طرق کسـب علم مبتنی بر حسّ / پاسـخ منطق تجربی)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت مـا در این بـود که علـومی داریم که حسّـِی و مبتنی بر حسّ است مثـل این که علم داریم به این که «هوا گرم است»، و علومی داریم که مبتنی بر علوم حسّـِی است؛ مثل این که «هر کاغذی در مجاورت آتش می سوزد» درحالی که اکثر کاغذها و اکثر آتش ها را حس و تجربه نکرده ام. یا به یک آتشی در دوردست اشاره می کنم و می گویم: «آن آتش، گرم است.». این علوم جزئی یـا کلی، از حسّ اخذنشـده، بلکه از علوم حسّـِی اخذشـده است. این علوم مبتنی بر علوم حسـی، از کجا ناشـی می شود؟ گفتیم که سه منطق عقلی، تجربی، و ذاتی، هر کدام یک جواب به این سؤال داده اند.

منطق ارسـطویی یا همان منطق صوری جواب داده انـد که این علم ما ناشـی از یک قیاس است؛ که کبرای آن قیاس این اسـت که: «الاتفاق لایکون اکثریاً و لا دائمیاً».

اشکال شهیدصدر

مرحوم آقای صدر این نظریه را ردکرده است؛ براهین بسیار عدیده ای را بر این نظریه ی منطق صوری اقامه کرده است. به نظر می رسـد می خواسته طولش بدهـد؛ به جهت این که نیـاز به این همه براهین بر ابطـال این نظریه نیست؛ می رویم سـراغ همین قضـیه ی «الاتفاق لایکون دائمیاً و لاغالبیا»، مرحوم آقای صدر قائل شده که علمای منطق، هیچ وقت وارد ماهیت و حقیقت این گزاره نشده اند؛ یعنی نه گفته اند: «از بدیهیات است»، و نه گفته اند: «از نظریات است»، فقط به عنوان یک اصل مسلّم طرحش کرده اند.

نیـازی به آن همه براهین نیست؛ جواب خیلی سـاده به این منطق، این است که این قضـیه ی «الاتفاقی لایکون دائمیاً و لا غالبیاً» هم مثل قضـیه ی «کلُّ نارٍ حارٌّ» است، هیچ فرقی نمی کند؛ کوری عصاکش کور دگر بوَد. بلکه حتی قضـیه ی «هر آتشـی داغ اسـت» برای مـا روشـن تر اسـت و مـوارد آزمایشـش هـم بیشـتر اسـت، و مطمئن هسـتیم: «همه ی انسـان هـایی هم که آتش را آزمایش کرده اند، آن را داغ یافته اند.»؛ اگر سـرد بوده، حتماً جزء عجایب یا کرامات خودشان یا شیخ شان نقل می کرده اند؛ که «شـیخ ما آتشـی داشت که سـرد بود!». بنابراین این قضـیه نمی توانـد بار قضایای دیگر را به دوش بکشـد؛ نهایت زوری که داشـته باشـد، بار خودش را به دوش بکشد. لذا برای ابطال جواب منطق عقلی نیاز به براهین زیادی نیست، همین اشـکال کافی است.

ص: ۶۰۳

این اشکال را هم آقای صدر به این واضحی نگفته است؛ بیشتر سراغ براهینی برای ابطال این نظریه رفته است، اینها صَرف وقت

بلاطائل است. این قضـیه، در بهترین حالتش مثل سایر قضایای علوم طبیعی است؛ وگرنه، خودش اضـعف مأمومین است. اثبات قضایای علوم دیگر از طریق این قضیه، مثل این است که عدالت کسی را به قول یک شخص مجهول العداله(۱) بخواهیم اثبات کنیم!

سؤال: آیا این قضیه از اصول موضوعه نیست؟

پاسخ: اصول موضوعه در فلسفه فقط سه قضیه است: استحاله ی تناقض، قانون اول علیت (حدوث شیء بلاـ علت، محال است.)، و اصل واقعیت داشتن؛ که ما در این عالم واقعیتی داریم، ولو آن واقعیت فقط خود من باشم.

منطق تجربی

گفتیم که منطق تجربی، منطقی است که استدلال در آن مبتنی بر قیاس نیست، مبتنی بر استقراء است. مثلاًـ اگر می گوییم: «همه ی آب ها در اثرحرارت داغ می شود.»، بر اساس قیاس نیست، می گوییم: صد بار آزمایش کردیم، دیدیم گرم می شود. از عالمان منطق تجربی سؤال می کنیم که این نتایج کلی یا جزئی که مبتنی بر علوم حسی است را چگونه می توانیم توجیه کنیم؟ از کجا این یقین برای من تولیدمی شود که: «آن آتش گرم است»؟ از کجا می گوییم: «هر کاغذی در مجاورت نار می سوزد»؟ شاید نار مهربان و لطیف و رحیمی است که کاغذها را نمی سوزاند، یا شاید کاغذهایی باشند که تسلیم قهر و غضب نار نمی شوند و وقتی که در مجاورت نار قرارمی گیرند خم به ابرو نمی آورند، از کجا می گوییم که: «هر کاغذی در مجاورت نار می سوزد؟».

۱- (۱) - استاد به جای «مجهول العداله» گفتند: «فاسق»؛ ولی ظاهراً «مجهول العداله» مناسب تر باشد؛ چون مثل این قضیه حجیتش اثبات نشده است، برعکس فاسق که عدم حجیتش اثبات شده است. مقرر.

طرح این مسأله در علوم تجربی و تنها پاسخ

علمای تجربی، نه تنها این سؤال را جواب نداده اند، بلکه اصلاً آن را مطرح هم نکرده اند! به جهت این که دنبال فلسفه نبوده انـد، دنبال واقعیت ها بوده انـد، کابردی نگاه می کرده انـد؛ دنبال این بوده انـد که با همین قضایا الاغ شان از پل بگـذرد، و تا حالا هم نشـده که بیفتـد، با همین قواعـد همیشه صـحیح و سالم ردشده است. لذا این اشـکال، اشـکالی نبوده که منطق تجربی پاسخگو به آن باشد.

یکی از عالمـان منطق تجربی (به نـام دیویـد هیوم) که اتفاقاً فیلسوف هم هست، همان ذهنیت فلسـفی اش باعث شـده که دنبال این سـؤال و جواب آن برود. این جواب، تنهـا جوابی است که در سه قرن قبـل از عالمـان تجربی به مـا رسـیده است، و مرحوم آقای صدر همان جواب را مبنای جواب منطق تجربی قرارداده است.

پاسخ هیوم: ذهن ما شرطی شده است

خلاصه ی جواب هیوم

هیوم یک توضـیح بسـیار عجیبی داده؛ گفته: این یقین ما در باب «استقراء»، چه جزئی و چه کلی، اصلاً ریشه ی معرفت شناسی نـدارد، فقـط ریشه ی روان شناسـی دارد؛ ذهن مـا شـرطی شـده و نتیجه ی اسـتقراء، یکی از واقعیت های این عالَم نیست، بلکه عکس العمل طبیعیِ ذهنیِ ماست؛ یک پدیده ی معرفت شناسی نیست، یک پدیده ی روان شناسی است.

درواقع هیوم اصـل «علیت» را به عنوان یـک واقعیت در این عـالَم انکـارکرد و گفت تصـدیق به تلازم بین علت و معلول، تنها حاصل شـرطی شـدن ذهن ماست به خاطر تجربه تقارن های متعدد بین علت و معلول، نه این که به خاطر یک تلازم واقعی بین علت و معلول است.(۱)

توضیح شرطی شدن ذهن

ص: ۶۰۵

۱- (۲) - این پاراگراف، از مقرر است.

کلام ایشان را در ضمن یک مثال توضیح بدهم: فرض کنید که هر وقت شما به زید برخوردمی کنید، اگر هوا تاریک نباشد و چشم های شما هم باز باشد، تصویر زید در ذهن شما منقوش می شود. بین زید و بین ذهن ما هیچ رابطه ای نیست، فقط تصویری در ذهن مان پیدامی شود که ادراکش می کنیم. و این هم دائمی است؛ اگر جلوی زید قراربگیرم، جلوی دیوار قراربگیرم، شتر یا کوه یا ساختمان، هر چیزی که در جلوی ما قراربگیرد، ما اینطور آفریده شده ایم که تصویر آن شیء در ذهن مان منتقش می شود. این، یک نظام طبیعی در این عالَم است؛ یک خصوصیت فیزیکی است برای چشم و مغز ما انسان ها؛ که هر جسمی که در مقابل چشم ما انسان ها قراربگیرد و آن جسم دارای رنگ باشد، تصویر و نقش آن جسم، در ذهن ما منقوش می شود.

اگر هم زمان، هم زید در مقابل من قرار گرفت و هم کلمه ی زید به گوش من رسید، و اگر این اتفاق سه چهار بار تکراربشود، همین که کلمه ی «زید» را می شنوم، تصویر زید هم به ذهن من می آید. اصطلاحاً می گوییم: ذهن ما شرطی شده است. رؤیت زید، منبّه طبیعی است. شنیدن اسم زید اصطلاحاً منبّه شرطی است. تصویر زید عند الرؤیه، انعکاس طبیعی است. و انتقاش تصویر زید عند سماع لفظ زید، انعکاس شرطی است. آن تقارن اگر چند بار اتفاق بیفتد و هر باری که لفظ زید را می شنوم تصویری از زید به ذهن بیاید، اصطلاحاً ذهن من شرطی می شود؛ یعنی آن منبّه اگر غیرطبیعی هم پیدابشود، این منبّه غیرطبیعی، نقش همان منبه طبیعی را بازی می کند، همان «تداعی معانی» است. اینها منبِّهاتِ شرطی شده است.

ص: ۶۰۶

مثلاً همین که «لواشک» را می شنویم، بزاق دهان مان ترشّح می کند؛ اسم «لواشک» همان کار خود لواشک را می کند. اگر کسی در عمرش لواشک نخورده باشد و فقط دیده باشد، اینطور نیست که به مجرد شنیدن اسم لواشک بزاق دهانش ترشح بشود؛ چون اسم لواشک نسبت به او شرطی نشده است. اما اگر یک بار بخورد، شرطی می شود و بار دوم که بشنود، بزاقش ترشح می کند، به این می گویند: «تداعی معانی».

ما ذهن مان مثلاً نسبت به «یزید» شرطی شده است؛ لذا اگر کسی به ما بگوید: «جناب یزید»، یکی می زنیم توی گوشش! با این که توهینی به ما نکرده! چرا؟ چون ذهن ما نسبت به این لفظ، شرطی شده است. اما یک شخصی را فرض کنید که نسبت به یزید علاقمند است، اگر این شخص را به این نام صدابزنید، شما را تعظیم هم می کند؛ مثل این است که به یک طلبه بگویید: «علامه ی حلی» یا «جناب شیخ انصاری» یا «جناب شیخ طوسی»؛ چرا از شنیدن این القاب خوشحال می شویم؟ چون ذهن ما شرطی شده است.

اذهان مردم همینطور است؛ اگر با چهار تا طلبه برخوردکنند که آدم خوبی باشند، می گویند: «همه ی طلبه ها آدم های خوبی هستند». بسیاری از حرف های عامه ی مردم همینجور است؛ مثلاً به یک شهری رفته دوسه نفر از او پذیرایی کرده، می گوید: «مردم آن شهر، مهمان نواز هستند.». ذهن همه ی ما انسان ها همینطور آفریده شده است.

تطبیق شرطی شدن ذهن در علوم طبیعی

مولوی داستانی دارد که یک طوطی ای ظرف روغن را شکست، بقال آنقدر به سر طوطی زد که طوطی کچل شد و از حرف زدن افتاد، یک روز یک مشتری کچل برای آن بقال آمد، آن طوطی به حرف آمد و گفت: «تو هم ظرف روغن شکسته ای؟»؛ چون خودش ظرف روغن شکسته بود و کچل شده بود، برایش تداعی شد که او هم ظرف روغن شکسته است. در نظر هیوم، تمام علوم هم مثل همین حرف طوطی است؛ از باب «تداعی معانی» است؛ وقتی که ده آتش را تجربه کردیم و دیدیم داغ است، وقتی که آتش را تصورکنیم، بلافاصله این تصدیق در نفس ما پیدامی شود که: «همه ی آتش ها داغ است».

اگر در معاملات مختلفی ده نفر سر شما کلاه گذاشته اند و مثلاً همه شان کفش سفید پوشیده بوده اند، همین که یک نفر را با کفش سفید ببینید، برای شما این تصدیق پیدامی شود که این شخص هم کلاه بردار است. تصدیق به این که «همه ی آتش ها گرم است» را هم هیوم مثل همین قضیه که «هر کسی که کفش سفید پوشیده، کلاه بردار است.» می دانسته است؛ ذهن من نسبت به این تصدیق ها شرطی شده است؛ اگر می گویم: «هر آتشی گرم است»، به این دلیل است که هر آتشی را دیده ام، گرم بوده است، نه به این دلیل است که گرم بودن» خاصیت واقعی آتش است.

ایشان قائل بوده که تمام علوم مبتنی بر استقراء، فقط یک حالت روانی و انعکاس شرطی است در ذهن ما، نه این که خبر از روابطی واقعی در عالَم بدهد؛ مثلاً آتشی را دیدم، بعد مجاورت آتش با کاغذ را هم دیدم، این تصویر در ذهن من پیداشد که: «این کاغذ با این آتش مجاور است». بعد می بینم که کاغذ سوخت، این تصویر برای من پیدامی شود که کاغذِ مجاور با آتش سوخت. چند بار که این اتفاق تکرار بشود، مجاورت کاغذ با آتش را همین که فرض می کنم، برای من این تصدیق پیدامی شود که: «آن کاغذ مجاور می سوزد»، نه این که سوزاندن، خاصیت هر آتشی باشد. این تصدیق هم عین تصور، شرطی شده است. تصدیق هم عین دیگر حالات ذهنیِ من است.

قطع (معرفت بشری / امر پنجم طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی) ۹۶/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (معرفت بشری / امر پنجم: طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی)

ص: ۶۰۸

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که مجموعه ای از علوم را داریم که مبتنی بر علوم حسی است؛ مثلاًـ اگر آتشی را از دور ببینیم، به صورت یقینی می گوییم: «آن آتش داغ است»، یا به صورت یقینی می گوییم: «هر کاغذی را که در آتش بیندازید، می سوزد.». سؤال می شود این علم مبتنی بر استقراء چگونه در ذهن ما ایجادمی شود؟ جواب منطق ارسطویی را نقل و نقدکردیم. پاسخ یکی از علمای علوم تجربی را هم گفتیم؛ که تصدیق به این گونه قضایا، نتیجه ی شرطی شدن ذهن ماست؛ یعنی فقط یک منشأ روان کاوی دارد؛ وقتی برای کسی مجموعه ای از تصدیق های جزئی پیدابشود، ذهن شرطی شده است؛ وقتی که حالات دیگر را فرض می کند، برایش تصدیق پیدامی شود.

شهیدصدر این نظریه را نقدنمی کند

مرحوم آقای صدر با این نظریه موافق نیست. لکن مرحوم آقای صدر درباره ی معرفت شناسی سه مرحله را در عمر خودش گذرانده و در هر مرحله از جوابی که در مرحله ی سابق داده دست برمی دارد، و در مرحله ی اخیر یک جواب خیلی بسیط و گذرایی را در مرحله ی اخیر می دهد که این نظریه ی اخیر ایشان قابل نقض است؛ چون در همه ی تصدیقات مان نمی توانیم

از این روش استفاده کنیم. مرحوم آقای صدر جواب خیلی سریعی می دهد؛ کأنّ می خواهد بگوید: «جواب منطق تجربی، کامل نیست.»، لذا وارد اشکال بر این نظریه نمی شود.

زوایای نگاه به نظریه ی منطق تجربی

این نظریه ی منطق تجربی را از سه زاویه می توانیم نگاه کنیم:

بحث اول: فلسفی

در بحث «فلسفی» گفته شده که هیوم اصل «علیت» را مورد تشکیک قرارداده و گفته: امر ذهنی ماست، نه امر خارجی.

در پرانتز بگویم: اصل علیت دو معنا دارد:

ص: ۶۰۹

معنای اول اصل علیت

یـک معنـایش این است که: «حـدوثُ شـیئٍ بلاـ علهٍ، محال است.»، این نظریه در فلسـفه جزء بـدیهیات است و اثبات هم نشـده است، و گفته شـده: اثبات پـذیر هم نیست؛ یعنی به هیـچ وجه نمی توانیم این اصل مهم را اثبات کنیم، لذا به عنوان یک اصـل مسلّم پذیرفته شده است.

اشکال: علامه در بدایه اثبات کرده است.

پاسخ: آن که علامه اثبات کرده، معنای دوم برای اصل علیت است.

این اصل را متکلمین و اصولیین هم قبول داشته اند. لکن مرحوم آقای صدر خواسته بیان کند که این اصل، اثبات پذیر است بر اساس منطق ذاتی، اگرچه بر اساس منطق عقلی یا تجربی اثبات پـذیر نیست. و در بین فیلسوفان متأخرِ مغرب زمین هم اصل این مسأله زیر سؤال رفته.

معنای دوم اصل علیت

اصـل دومی که در علیت گفته می شود، عبـارت است از: «الشـیء مـا لم یجب، لم یوجَـد.»؛ هر شـیئی، در آنِ حـدوث، واجب الوجود است، لکن واجب الوجود بـالغیر است. پس همه ی موجودات، واجب الوجودنـد، یـا واجب الوجود بالـذات، یـا واجب الوجود بالغیر. این اصل دوم، مورد قبول تمامی فیلسوفان ماست، و این اصل هم اصل بسـیار مهمی است، لذا بسـیار سـعی کرده اند مبرهن و مدلَّلش کنند.

ولی بـا این اصل دوم، همه ی متکلمین و اصولیین مخالف هسـتند؛ قائلنـد که اصل «علیت» با «اختیار» قابل جمع نیست. و اتفاق دارند بر این که دلیل و برهانی که فیلسوفان اقامه کرده اند، باطل است. لکن نقدش فقط از طرف فیلسوفان بوده است.

سؤال: آیا این اصل را فقط در بحث اراده انکارکرده اند یا در تمام موارد؟

پاسخ: وقتی می گوییم: «اصل را قبول نکرده اند»، یعنی عمومیتش را قبول نکرده اند.

مراد از اصل علیت معنای اول است

ص: ۶۱۰

در این مباحث، مقصود از اصل «علیت» معنای اول است. در بحث «جبر و اختیار» مقصود از اصل «علیت» معنای دوم است، در غیر از آن مباحث مقصود معنای اول است مگر این که قرینه ای باشد.

هیوم قائل شده که اصل «علیت» فقط نکته ی ذهنی دارد، نه خارجی.

بحث دوم: روان شناسی و مبدأ تصدیق

بحث دوم، روان شناسی بحثِ است، و آقای صدر هم از این جهت به کلام این فیلسوف مغرب زمین نگاه کرده است؛ در ذهن ما چطور تصدیق پیدامی شود؟ در ذهن فیلسوفان مسلمان هم این مسأله بوده که در بحث نحوه ی تولد تصدیقی از تصدیقی دیگر، بعد از این که مسأله ی «منطقی» را حل کردند، در مسأله ی «فلسفی» سخت گرفتارشدند؛ مثلاً وقتی تصدیق به این که «هر انسانی فناپذیر است» را کنار «زید انسان است» قرارمی دهیم، یک تصدیق سومی از این دو تصدیق متولدمی شود که: «زید فناپذیراست»، درست است که از صغری و کبری نتیجه گرفته اید، اما این مقدار، جواب فلسفه را نمی دهد؛ فلسفه می گوید: «فاعل و مبدأ این تصدیق سوم چیست؟»؛ چه مبدأی این تصدیق را در ذهن من اینجادکرد که: «زید فناپذیر است»؟ واضح است که معنا ندارد: «تصدیق اول و دوم مجموعاً علت فاعلی و مبدأ وجود تصدیق سوم باشند.». اینجاست که ما می توانیم از نظریات روان شناسی استفاده کنیم.

فیلسوفان گفتند: مبدأ و فاعل این تصدیق، عقل فعال است؛ عقل فعال است که این تصدیق را ایجادکرده است. و تصدیق به صغری و کبری، نقش علت معدّه را دارند؛ نظیر نقشی که پدر و مادر در تولد فرزند دارند؛ زید را پدر و مادرش ایجادنکردند، بلکه اینها فقط علت معدّه هستند تا زید را عقل فعال ایجادکند. وزان صغری و کبری نسبت به نتیجه، دقیقاً وزان پدر و مادر است نسبت به ولد و زید.

ص: ۶۱۱

آقای صدر هم بیشتر به همین زاویه ی روان شناسی نظر داشته و گفته که سخن فیلسوفان عمومیت نداشته است.

بحث سوم: معرفت شناسی

آقای صدر از زاویه ی معرفت شناسی (که ارزش معرفت های مبتنی بر استقراء چقدر است؟) وارد بحثش نشده است. در کلام آقای صدر که واردبشویم، این نوعِ تصدیقاتِ مبتنی بر استقراء را مورد بحث قرارمی دهیم.

منطق ذاتی

اما سومین جوابی که به طریق کسب علم مبتنی بر حس داده شده، منطق ذاتی است.

اشکالات منطق عقلی

قبل از این که «منطق ذاتی» را توضیح بدهم، ابتدا بگویم: «منطق عقلی چه اشکالی داشت؟» که مرحوم آقای صدر به سراغ منطق ذاتی رفت؟ اساساً از کلمات آقای صدر سه اشکال اساسی بر این منطق استفاده می شود:

اشکال اول: علم جدیدی تولیدنمی کند

یکی این که این منطق، از آن امام زاده هایی نیست که کرامتی از او بجوشد؛ نهایت حدش همین است که اجمال را تبدیل به تفصیل می کند، نه این که علم جدیدی به علوم ما اضافه کند.

اشکال دوم: کثرت اختلافات

اشکال دومی که مرحوم آقای صدر داشته، این بوده که اگر این مطلبی که منطق عقلی ادعامی کند درست باشد، چرا در طول این چندهزار سال هیچ مریضی را درمان نکرده است و هیچ سُقمی را برطرف نکرده است و هیچ وقت باعث رفع اختلاف نشده است؟! در دو علم عقلی کلام و فلسفه چرا هیچ فایده ای نداشته؛ نزاعی که بعد از دوهزار سال حل شده باشد نداریم. نه تنها اختلافات کم نشده در طول به تعبیر خود ایشان دوهزار سال، بلکه برعکس: هر چه پیش رفته، اختلافات بیشتر هم شده است! این، چه دارویی است که تا به حال هیچ کس را درمان نکرده است؟! منطقی که دوهزار سال ناتوان بوده است، چه ارزشی دارد؟! و طرفداران این منطق هم همیشه بزرگان بوده اند؛ امثال مرحوم خواجه و شیخ بوده اند. پس مشکل جای دیگری است.

ص: ۶۱۲

اشکال: اشکال استدلال ها فقط در صورت قیاس نبوده است.

پاسخ: تمام اشکالات مادی، به صورت برمی گردد؛ آن ماده، یا بدیهی است یا نظری است. اگر نظری است، سراغ قیاس قبلی می رویم؛ قیاس قبلی هم یا موادش بدیهی است یا به بدیهی ختم می شود. در هر صورت به جایی می رسیم که مواد همه بدیهی هستند و درنتیجه مشکل به صورت برمی گردد.

اشکال سوم: نادرست بودن ادله

ایشان یک استقراء دیگری هم کرده بود؛ که وقتی به ادله ی متکلمین و فلاسفه نگاه کرده، با ذهنیت خودش دیده که غالب ادله ی متکلمین نادرست است، و ادله ی فلاسفه هم دست کم از ادله ی متکلمین ندارد و ادله شان سست است؛ یعنی با ذهنیت ایشان مغالطه داشت. ایشان هم نتیجه گرفتند: اگر دلیل برمی داشت، این همه استدلال نمی کرده اند. لذا اینها باعث شده که ایشان سخت از این منطق صرف نظر کند؛ به قول معروف: عطایش را به لقایش بخشید.

تطوّر نگاه معرفت شناسی شهیدصدر

مرحله ی اول: منطق عقلی

مرحوم آقای صدر در اوائل زندگی اش تابع منطق عقلی بود و سخت مدافع این منطق بود، و بر همین اساس هم آن کتاب معروف خودش «فلسفتُنا» را نوشت.

مرحله ی دوم: قریحه

بعداً ایشان از این منطق عقلی عدول کرد، یک نظریه ای را پیداکرد و اسمش را گذاشت: «قریحه».

بعد متوجه شد که این نظریه ی «قریحه» نظریه ی بسیار سستی است؛ یعنی اگر این نظریه را بپذیریم، سنگ روی سنگ بند نمی شود؛ تقریباً باب معرفت منسدّ می شود و هر چه بخواهیم، می توانیم بگوییم! لذا درنهایت رفت سراغ منطق «ذاتی» یا همان حساب «احتمالات». فتره ی بین «فلسفتنا» تا «اُسس» که نظریه ی منطق ذاتی را در آن مطرح کرده، ده سال طول کشیده است.

درحالی که مرحوم آقای صدر به این سؤال فکرمی کرد که: «مشکل علم کلام و علوم عقلی را چگونه باید حل کرد؟»، متفطن این نکته شد که اکثر تصدیقاتِ(۱) علما، شخصی است؛ یعنی مربوط به ساختار ذهنی و محیطیِ آنهاست.

مثلاً اگر از زید سؤال کنیم: «آنچه ما می بینیم، آیا واقعیت دارد یا نه؟»؛ می گوید: «بله؛ یعنی هیچ ارتباطی با ذهن من ندارد.»، اگر برای این شخص دوهزار سال برهان اقامه کنیم که: «اینها واقعیت ندارد»، قبول نمی کند؛ چون ساختار ذهنش اینطور است. کما این که فیلسوفان یونان برهان اقامه می کرده اند بر استحاله ی واقعیت داشتن خارج از ذهن؛ معروف ترینش برهان «زِنون» بود که بیش از دوهزار سال اذهان را به خودش مشغول کرد، تا این که اخیراً در شاخه ای از ریاضیات، پاسخ اشکالش داده شد. با این حال، شما هر چه برهان برای زید (که معتقد به واقعیت داشتن عالم خارج است) بیاورید، امکان ندارد ذره ای ایمانش سست بشود.

حالا- این مثال را برعکس کنید؛ کسی هست که در واقعیت داشتن عالَم شک دارد، هزار برهان هم اگر برای او اقامه کنید، حتی تصدیق ضعیفی در او ایجادنمی شود مبنی بر واقعیت داشتن عالم! مرحوم آقای صدر، در این مرحله قائل شد که این شخص را نمی شود کاری کرد؛ خداوند به هر کسی ذهنیتی داده است. اسم این «ذهنیت» را گذاشت: «قریحه»، مثل سلیقه و ذائقه و چشایی است که هر کسی از طعمی بدش می آید؛ شما هر چه از خوشمزگیِ آن غذا بگویید، باز هم در نظر او بدمزه است؛ چون ذائقه ی او اینطوری آفریده شده که وقتی مثلاً شکر بخورد بدش می آید.

ص: ۶۱۴

۱- (۱) - در هر گزاره ای، یک تصدیق داریم و یک قضیه. قضیه، متعلَّق تصدیق است.

مرحوم آقای صدر نظریه ی «قریحه» را پیش گرفت و گفت: اعتقادات و باورهای مردم، بر اساس قریحه است و هیچ کاری هم نمی شود کرد. و درنتیجه گفت: در باب علوم عقلی، استدلال کردن، هیچ فایده ای ندارد؛ کسی که معتقد به یک اعتقاد دینی است، به خاطر شرایطی و ذهنیت هایی بوده است که این ذهنیت برایش پیداشده.

اشکال: درست است که نمی شود استدلال کرد، ولی اگر همان استدلال و یا حتی مدعا را زیاد برای طرف تکرارکنیم، قبول می کند. پس اینطور نیست که اصلاً نشود کاری کرد.

پاسخ: این زیادگفتن، اِعمال در قریحه است، نه اعمال در ذهن.

سؤال: این نظریه ی «قریحه» را شهیدصدر در کدام کتابش توضیح داده است؟

پاسخ: کتابی در این باره نیست. در آن فتره ی ده ساله، در یک ایام تعطیلات این نظریه را برای شاگردانش توضیح داده است، جزوه ی یکی از آن شاگردان موجود است.

مرحله ی سوم: منطق ذاتی

بعداً این نظریه ی «قریحه» را رهاکرد؛ دید از این نظریه حرف خیلی عجیب و غریبی درمی آید! چون سنگ روی سنگ بند نمی شود؛ صدق و کذب هیچ اعتقادی، قابل اثبات نیست! ذهن ما را خداوند اینطوری آفریده است، یا در این شرایط، ذهن ما اینطوری عمل می کند.

اشکال: درواقع «خداوند ذهنیِ ما» ذهن مان را اینطوری آفریده است!

پاسخ: بله؛ فرض این مسأله این است که این ذهن، خدا را قبول کرده است.

لذا مرحوم آقای صدر رفت دنبال نظریه ی حساب احتمالات و منطق ذاتی.

قطع (معرفت بشری / امر پنجم طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی) ۹۶/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (معرفت بشری / امر پنجم: طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی)

ص: ۶۱۵

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در علمی بود که حاصل از استقراء یا حاصل از علم حسّی و تجربیِ ماست؛ مثلاً می گوییم: «هر آتشی داغ است». جواب منطق ارسطویی و منطق تجربی را گفتیم.

توضیح نظریه ی منطق ذاتی

مرحوم آقای صدر با پاسخِ دو نظریه ی منطق عقلی و تجربی برای طریق کسب علوم مبتنی بر علوم حسی موافق نبود، لذا ایشان به دنبال کشف این مطلب که: «علوم استقرائیِ ما و یقین هایی که مبتنی بر حس و مشاهده و تجربه نیست، چگونه در ما به وجود می آید؟»، به سراغ منطق ذاتی رفت؛ ایشان متوجه شد که یقین های ما در استقراء، بر اساس حساب احتمالات است.

اهمیت این نظریه

ایشان اگرچه ابتدا در پاسخ به طرق کسب علومِ مبتنی بر علم حسی این نظریه را طرح کرد، ولی بعداً این نظریه را تعمیم داد و گفت: نظریه ی «حساب احتمالات»، نه تنها در علوم تجربی مفید یقین است، بلکه در علوم غیرتجربی مثل علوم عقلی هم مفید یقین است. منطق ذاتی، تنها می تواند اموری را اثبات کند که استقراء آنها را اثبات می کند، بلکه حتی بسیاری از گزاره هایی که هیچ راهی برای استقراء به آن نداریم، می توانیم از مبنای استقراء که «حساب احتمالات» است استفاده کنیم؛ مثلاً آیا این عالم مبدأی دارد یا ندارد؟ آیا حدوث شیء بلا عله ی ممکن است یا محال است؟ آیا نبی اکرم پیامبر خدا هست یا نیست؟ و امثال ذلک. با استقراء و تجربه نمی توانیم «رسالت» را اثبات کنیم، لذا ایشان سراغ «حساب احتمالات» رفت. آقای صدر دید که بر اساس «حساب احتمالات» می توانیم در این مسائلی که استقراء در آنها راه ندارد به یقین برسیم.

ص: ۶۱۶

یقین حاصل از منطق ذاتی

مرحوم آقای صدر متوجه بود که یقینِ حاصل از حساب احتمالات، یقین منطقی (که مقارن است با قطع به استحاله ی خلافش) نیست، ولی یقین ذاتی (که مبرِّر ندارد) هم نیست، بلکه یقین موضوعی است؛ یعنی یقین موجَّه است؛ به لحاظ عینی و خارجی مبرِّر دارد. بنابراین اگر بر اساس حساب احتمالات می گوییم: «همه ی فلزها ذوب می شوند»، این یقینی است کاملاً موجَّه و موضوعی. البته این یقین، یقین منطقی نیست؛ یعنی عقلاً ـ محال نیست که در عالَم، فلزی باشد که در اثر حرارت به نقطه ی ذوب نرسد.

گام اول: طریق موجَّه کردن یقینِ حاصل از حساب احتمالات

مرحوم آقای صدر برای این که یقینِ حاصل از «حسابات احتمالات» یقین موجه بشود دو گام برمی دارد؛ گام اول این است که حساب احتمالات هیچ گاه به صفر نمی رسد. ایشان گام دوم را در تفسیر این یقین برداشت. پس دو گام برمی دارد؛ موجه کردن یقین، و تولد یقین از حساب احتمالات.

حساب احتمالات را قبلاً هم توضیح داده ام، مختصراً مرورمی کنیم. در «حساب احتمالات» گفتیم: صورت مطلوب را نسبت به صور محتمله می سنجیم. مثلاً ـ سکه ای را اگر به هوا پرتاب می کنیم، صور ممکنه دو تاست، و صور مطلوبه هم یکی است، پس احتمال این که خط بیاید، پنجاه درصد است. اگر سکه را بخواهیم دو بار به هوا پرتاب کنیم، احتمال این که در هر دو مرحله متعاقباً خط بیاید، یک چهارم یا ۲۵درصد است. یا اگر تاس را یک بار به هوا پرتاب کنیم، احتمال این که شش بیاید، یک ششم است. و اگر دو بار متعاقباً پرتاب کنیم، احتمال این که هر دو بار شش بیاید، یک سی وششم است.

یـک سـی وشـشم آیا فقط حکایت از یک حالت ذهنی است؟ یا ناظر به واقع هم هست؟ در عالم واقع، اگر هر دو شـش است، احتمـالش یـک اسـت، و اگر هر دو شـش نیست، احتمـالش صـفر است، اگرچه مـا نمی دانیم. لـذا این سـؤال مطرح است که: حساب احتمالات، آیا فقط ناظر به ذهن است؟ یا ناظر به عالم واقع هم هست؟ اگر فقط ناظر به ذهن باشـد، هیچ ارزش معرفتی نـدارد. و اگر فقـط نـاظر به عالم واقع است، «احتمال» معنی نـدارد؛ چون یا در هر دو بار شـش هست و درنتیجه احتمالش یک است، یا در هر دو بار شش نیست و درنتیجه احتمالش صفر است.

سؤال: چطور واقع، احتمال بردار نیست؟!

پاسخ: عالم واقع، دائماً بین وجود و عدم است.

جواب این است که این احتمالاـت، همـانطور که نـاظر به ذهن مـاست، کاملاًـ ناظر به عالم واقع هم هست؛ یعنی کاملًا ناظر به یک امر واقعی است.

مثلاًـ اگر یـک بـار تـاس بینـدازیم، احتمـال عـدد شـش، یک شـشم است. معنای این احتمال، این است که اگر این عمل را در خارج در کمیت زیادی تکرار کنیم، نسبت عدد شش به جمیع حالات، تقریباً یک ششم است.

اگر ششصد بار تاس را پشت سر هم بیندازیم، تقریباً یکصد بار شش درمی آید، و پانصد بارش شش نمی آید.

اگر یک سکه را هزار بار بیندازیم، تعداد دفعاتی که خط می آید تقریباً برابر با تعداد دفعاتی است که خط نمی آید.

اگر دو بارِ متعاقب تاس را بینـدازیم یا دو تاس را با هم بینـدازیم، احتمال این که هر دو شـش بیاید، یک به سـی وشـش است. این احتمال، ناظر به واقع است؛ یعنی اگر دفعات زیادی بیندازیم تقریباً یک سـی وشـشمِ آن دفعات، هر دو شش می شود؛ مثلًا اگر ۷۲۰ بار دو تاس را بیندازیم، تقریباً بیست بار هر دو شش خواهدبود.

ص: ۶۱۸

یا مثلاً وقتی می گویند: «این دارو به احتمال ۷۵٪ جواب می دهد»، به این معنی نیست که: «۷۵٪ از بیماریِ کسی که بخورد خوب میشود.»، بلکه به این معنی است که ۷۵٪ از بیمارانی که این دارو را بخورند خوب میشوند؛ یعنی در تعداد بالا، تعداد کسانی که با این دارو خوب شده اند، نزدیک به این احتمال ماست؛ یعنی مثلاً ـ اگر این دارو را روی هزار نفر بیمار مشابه آزمایش کنیم، حدود ۷۵۰ نفر از آنها خوب می شوند.

بنابراین در جمله ی «حساب احتمالات، ناظر به واقع است.»، مرادمان این نیست که در دفعات پایین همیشه همینطور است و مثلاً در شش بار تاس انداختن حتماً شش خواهیم داشت، بلکه مرادمان این است که این عمل و پدیده اگر در کمیت زیادی تکراربشود، نسبتش همین است که در حساب احتمالات می گوییم. اگر تاس را دفعات زیادی بیندازیم، تقریباً یک ششم موارد شش می آید.

سؤال: یعنی آیا «واقع» را در معنای دیگری به کار برده اید؟!

پاسخ: خیر؛ «واقع» مشترک لفظی نیست؛ این که می گوییم: «ناظر به واقع هم هست» به این معنی است که اگر تعداد دفعات زیادی تاس را بیندازید، جوابی که به دست می آید، تقریباً مساوی همین کسر است.

پس گام اول این است که حساب احتمالات، فقط ناظر به ذهن ما نیست، بلکه ناظر به واقع هم هست. گام اول را دیگران هم قبول داشته اند. مهم، گام دوم است؛ آقای صدر یک گام دومی هم برداشت که دیگران برنداشته بودند.

گام دوم: تبدیل ظنّ به یقین

این احتمالات دائماً کم و زیاد می شود، اما هیچ گاه به صفر نمی رسد. مثلاً اگر دو بار تاس را بیندازیم، احتمال این که هر دو بار شش بیاید، یک به سی وشش است. اگر صد بار تاس را بیندازیم، احتمال این که در هر صد بار شش بیاید، یک به روی شش به توان صد است. این احتمال صفر نیست، ولی من و شما یقین داریم که هر صد بار شش نمی آید، این یقین چطور برای ما حاصل می شود؟

در گـام دوم آقـای صـدر فرموده: این، خصوصـیت ذهن ماست که وقتی ظنّ قوی می شود، ناگهان تبـدیل به یقین می شود. و حساب احتمالات اینگونه است که بر اساس یک توالـد ذاتی، «ظن» تبدیل به «یقین» می شود. قبلاً این مثال ها را زده ام؛ که از یـک کوه دور می شویم، آنقـدر کوچـک می شود که دیگر نمی بینیم. یـا مثلاًـ اتم ها و ذرات بنیادین را تا به حال هیـچ کس ندیده، بلکه حتی با هیچ چشم مسـلحی هم دیده نشده است؛ چون آنقدر کوچک است که هر چه هم توسط میکروسـکوپ ها بزرگ بشود باز هم قابل رؤیت نیست. همانطور که چشم ما اشـیاء کوچک را نمی بیند، ذهن ما هم اینطور است که احتمالات کوچـک را نمی بینـد. احتمـال وقتی خیلی کوچـک بشود، یک تبـدیل کیفی رخ می دهـد و «ظن» تبـدیل به «یقین» می شود؛ احتمال خلاف، به لحاظ ریاضی صفر نیست، ولی نزد ما صفر است.

بعـد از توضـیح این مقـدمات، آقـای صـدر وارد اصل مطلب می شود در توضـیح حساب احتمالات که مبنای اسـتقراء ماست و ایشان می خواهد مبنا قرارش بدهد برای تمامیِ علوم و یقین ها. اصل مطلب ایشان و نقد مطلب ایشان، إن شاءالله برای فردا.

قطع (معرفت بشری / امر پنجم طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی) ۹۶/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (معرفت بشری / امر پنجم: طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی)

مرور مختصر منطق ذاتی

ماحصل کلام مرحوم آقای صـدر این شـد که علومی که مبتنی بر اسـتقراء اسـت(۱) ، بر اسـاس حسـاب احتمالات است، نه بر اسـاس اسـتقراء؛ به این معنـا که وقتی احتمالی تقویت شـد، تبـدیل به یقین می شود. مثلاً من اولین آتشـی را که تجربه کردم و احساس حرارت کردم، فرض کنید پنجاه درصد احتمال دادم که: «این حرارت، مربوط به یک عامل خارجی ناشناخته است که اتفاقاً مجـاور بـا نـار شـده است.». آتش دوم را که تجربه می کنم، احتمـال این که حرارت از خود نـار باشـد تقویت می شود، آتش سوم و چهارم و پنجم را هم تجربه می کنم، و هر بار احتمال این که «منشأ حرارت، نار باشد.» تقویت می شود، این روند ادامه پیـدامی کنـد تـا آن انقلاـب اتفاق می افتـد؛ احتمال این که «منشأ این حرارت، نار است.»، تبـدیل می شود به یقین. آقای صدر این منطق را برای تمام استقراءها قائل است.

۱- (۱) - به تعبیر دیگر: مبتنی بر علم حسّی است.

دو نتیجه ی منطق ذاتی

مرحوم آقای صدر، از این مطلب دو نتیجه می گیرد که بحث امروز ماست:

نتیجه ی اول: همه ی کارهای ما مسبوق به استقراء است

همه ی انسان ها بدون استثناء به تعمیم های استقرائی یقین دارند. مثلاً هر انسانی که تشنه می شود، آب می خورد. این فعل او، نتیجه ی یک تعمیم استقرائی است؛ که آب، رافع عطش است. هیچ کس وقتی تشنه اش می شود، شروع به دویدن یا حرف زدن نمی کند، بلکه آب می خورد. در اینجا این انسان به عدد این کارها یقین دارد: یقین دارد آب رافع عطش است، یقین دارد دویدن رافع عطش نیست، یقین دارد حرف زدن رافع عطش نیست. چرا هر روز برای درس به سمت حرم می آیید؟ چون به تجربه یافته ایم که مکان یک ساختمان از جمله مدرسه ی خان ثابت است. جایی که می خواهید بروید، دست تان را جلوی تاکسی (ماشینی با این رنگ خاص) نگه می دارید. وقتی از خانه بیرون می آییم لباس می پوشیم چون یقین داریم کار زشتی است که بدون لباس بیرون بیاییم، اینها همه تعمیم های استقرائی است. وقتی که نمازمی خوانیم، به سمت قبله نماز می خوانیم؛ چون یقین داریم مکان ها عوض نمی شود. همه ی انسان ها انبانی هستند از یقین های حاصل از استقراء. لذا مرحوم آقای صدر قائل شده که: تمام کارهای ما مسبوق به استقراء است.

نتیجه ی دوم: یقین های بر اساس استقراء، بر اساس فکر نیست

نتیجه ی دومی که مرحوم آقای صدر گرفت، این بود که تمام این یقین های مبتنی بر استقراء، اینطور است که بر اساس فکر نیست، بلکه ناخواسته است. یک وقت کسی معمایی یا مسأله ی ریاضی یا فلسفی یا اصولی را از ما می پرسد، ما راجع به آن فکرمی کنیم و جوابش را پیدامی کنیم. آن یقینِ بعد از فکر، نتیجه ی فکر ماست. اما این یقین هایی که مردم دارند، اینطور نیست که حاصل فکر باشد، بلکه قهری است. مثلاًـ یقین داریم هر انسانی که درون آتش برود می میرد، یا یقین داریم هر انسانی از بلندی پرت بشود می میرد، یا یقین داریم که چاقو شکم انسان را پاره می کند و لذا به شکم کسی چاقو نمی زنیم. تمام اینها یقین های ماست که در اثر فکر پیدانمی شود.

ص: ۶۲۱

اشکال: با استقراء هم پیدانشده.

پاسخ: ناخواسته پیداشده. مرحوم آقای صدر قائل است که یک روند کاملاً طبیعی در انسان هست بر اساس حساب احتمالات؛ وقتی که یک بار تجربه کنید، نهایتاً دو احتمال مساوی در ذهن شما به وجود می آید، بار دوم که تجربه ی مشابه انجام می دهید، آن احتمال تقویت می شود. در مرحله ی سوم یا چهارم، احتمالِ تقویت شده تبدیل به «یقین» می شود و احتمالِ تضعیف شده تبدیل به صفر می شود.

یک تجربه ی کلی هم داریم؛ که هر وقتی چیزی را تجربه کرده ایم، تجربه های بعدی مشابه همان بوده است؛ لذا مثلاً فقط یک بار نوشابه خورده ایم، اما یقین پیدامی کنیم که: «نوشابه، رافع عطش است.»؛ چون همیشه در زندگی مان تجربه کرده ایم که وقتی چیزی را تجربه کردیم و نتیجه ای به دست آوردیم، بارهای دوم و سوم هم همان نتیجه را به دست می آوریم. لذا یک تجربه ی دیگری هم به کمک ما می آید؛ مثلاً ما اگر یک آدم بددهنی ببینیم، با او رفاقت نمی کنیم؛ چون یک تجربه ی دیگری به کمک ما می آید؛ که اخلاق آدم ها به سادگی تغییرنمی کند. اگر با یک غیرمسلمان برخوردکنیم، یک سال بعد هم با او رفاقت نمی کنیم؛ چون تجربه کرده ایم که انسان ها بر دیانت خودشان باقی می مانند. شما هیچ وقت چاقو به گردن کسی نمی کشید؛ یقین دارید که اگر بزنید، می میرد.

اشکال: این حاصل یک استدلال است؛ که چاقو برّنده است، و شیء برنده رگ گردن را می برد و انسان در اثر بریدن رگ گردنش می میرد.

پاسخ: همین جمله ی اول که «چاقو برنده است» به کدام دلیل ثابت شده؟ جز «استقراء» چیزی نیست.

اشکال: این، خاصیت فلز آهن است.

پاسخ: همین جمله را از کجا به دست آورده اید؟ هر چه بگویید، از استقراء است.

ص: ۶۲۲

سؤال: فرق تجربه با استقراء چیست؟

پاسخ: «تجربه» به لحاظ یک مورد می گوییم، «استقراء» به لحاظ موارد متعدد می گوییم.

اشکال: فقط انسان آب نمی خورد، پلنگ هم آب می خورد، آیا این که «پلنگ هم به خاطر رفع عطش به سراغ آب می رود» نتیجه ی یقینش در اثر استقراست؟

پاسخ: اگر بر اساس علم کارمی کنند، نتیجه ی استقراء است. اگر بر اساس غریزه است، متفرع بر یقین نیست.

سؤال: منافاتی هم ندارد که اولین باری که آب خورده با غریزه بوده، بقیه ی موارد و تعمیمش با تجربه باشد.

پاسخ: بله.

خلاصه ی این دو نتیجه

بنابراین مرحوم آقای صدر این دو قضیه را قبول دارد که: اولاً تمام ما انسان ها از یقین های مبتنی بر استقراء پر هستیم، و ثانیاً تمام این یقین ها اینطور است که نتیجه ی فکر و استقراء نیست، بلکه بر اساس حساب احتمالات است؛ تجربه های مختلف هر کدام یک طرف را تقویت می کند تا به جایی می رسد که احتمال تبدیل به «یقین» می شود و احتمال وهمی تبدیل به صفر می شود.

نتیجه ی استقراء علم نیست (علوم بشر سه مرحله دارد)

علومی که شهیدصدر قائل است

بنابراین مرحوم آقای صدر قائل است که علوم بشر سه مرحله دارد:

بدیهیات: که با مشاهده به دست نمی آید. در نظر ایشان فقط دو تاست: اولیات و فطریات. اینها مقدم بر هر تجربه و استقراء و هر حسّی است.

ایشان قائل است که با کمک این قضایای یقینی بر اساس منطق ارسطویی می توانیم استدلال کنیم و برسیم به یک نتیجه ی یقینی. ایشان قائل است که علم حساب و هندسه، از این قبیل است؛ یعنی شما در علم ریاضی، با گزاره های بدیهی شروع می کنید و استنتاج می کنید. لذا گزاره های ریاضی تماماً از این قبیل است؛ در نظر ایشان اجمال و تفصیل است، قسمی از تحلیل است؛ نه این معنی که صغری و کبری تحلیلی باشد، بلکه به این معنی که کبری و نتیجه، تحلیلی است؛ یعنی همیشه نتیجه در شکم کبری قرارگرفته است.

نتیجه ی استقراء، توالد تصدیق از تصدیق است

بعد از این که این دو تا علم را قبول می کند، می گوید: بعد از این، باب منطق صوری (ارسطویی) بسته می شود؛ این دو دسته را که کناربگذاریم، دیگر قضیه از قضیه متولد نمی شود. بلکه باب توالد ذاتی باز می شود که تصدیق از تصدیق متولد می شود؛ از تصدیقات ظنی، تصدیقات یقینی متولدمی شود؛ چون ذهن ما اینطور ساخته شده که وقتی که تصدیقی قوی بشود را نمی تواند احتمال مخالفش را هم ببیند. این، دستگاهی است که ایشان درست کرده و معتقد است که تمام آنچه که ما در علوم تجربی مثل فیزیک و شیمی کمک می گیریم، همین توالد ذاتی علم است. و حتی آنچه که در علوم عقلی توالد ذاتی علم است. و معتقد است که این پایه ی توالد ذاتی یا حساب احتمالات، ریشه ی اساسی علوم عقلی (مثل فلسفه و کلام) و تجربی ما را شکل می دهد.

این، ماحصل فرمایش مرحوم آقای صدر.

مناقشات

موقعیت بحث های شهیدصدر در علوم حوزوی

در علوم تجربی:

از نظریات ایشان استقبال نشد؛ چون در علوم حوزوی، خیلی دنبال این سخنان نبودند که: «این مطالب ایشان آیا تمام است یا ناتمام است؟»، لذا کلام ایشان را بررسی نکردند. مثل این است که یک عالمی نظریه ای را در باب طب بگوید؛ چون اگر فرضاً هم نظریه اش درست باشد، مربوط به عالم طبابت است. این فرمایشات مرحوم آقای صدر (درباره ی طریق کسب یقین در علوم تجربی) اگر هم تمام باشد، مربوط به حوزه ی معرفت شناسی است؛ اینطور نیست که بتوانیم بحث های حوزه های دینی خرجش کنیم.

در علوم عقلی:

اما یک بخشش مربوط به علوم حوزوی است؛ ایشان معتقد بود که ما می توانیم در زمینه ی کلام و عقاید، و حتی در زمینه ی فلسفه، برای جواب به پاره ای از مسائل کلامی و فلسفی، از این منطق استفاده کنیم. لکن کسانی که در این زمینه کارمی کرده اند، دریافته اند که این روش ایشان عقیم است و در کلام و حکمت این روش ایشان جواب نمی دهد:

مثلاً- متکلم قائل به «ضرورت حدوث عالم» است و فیلسوف قائل به «امکان قِدم عالم» است، بر اساس منطق ذاتی نمی توانیم این مسأله را حل کنیم.

یا مثلاً آیا «معاد جسمانی» ممکن است یا محال؟ معلوم است که با این روش نمی توانیم امکان یا استحاله اش را اثبات کنیم.

در بحث «اختیار» آیا انسان مختار است یا مضطر؟ این مسأله، مربوط به حوزه های مختلفی از علوم دینی است؛ ذهن متکلم و فقیه و فیلسوف و اصولی را به نحوی به خودش مشغول کرده است. معلوم است که در امثال این قضایا، روش ایشان به هیچ وجه جوابگو نیست.

سؤال: خود ایشان هم در این مباحث از روش منطق ذاتی استفاده نکرده است

پاسخ: خود ایشان هم در بحث «اختیار» از این روش استفاده نکرده است؛ چون مختاربودن قابل تجربه نیست.

اشکال: شهیدصدر خودش متوجه بوده که این مسائل با این منطق قابل حل نیست، به چه نکته ای تعمیمش دادند؟

پاسخ: بعداً عرض می کنم.

پس مباحث ایشان، در حوزه مورد استقبال قرارنگرفت. اما کسانی که در زمینه ی معرفت شناسی کارکرده اند، تا آنجا که من اطلاع دارم، هیچ کدام شان فرمایشات صدر را قبول نکرده اند.

سؤال: آیا متعرض اشکالات ایشان شده اند و نپذیرفته اند؟

پاسخ: بله.

إن شاءالله فردا وارد نقد کلام ایشان بشویم و مطلب ایشان را تمام کنیم.

قطع (معرفت بشری / طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی / نقد اول) ۹۶/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (معرفت بشری / طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی / نقد اول)

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم آقای صدر فرمودند: هر یقینی که مستند به علم حسّی یا تجربی است، درواقع مبتنی بر حساب احتمالات است؛ یعنی وقتی در اثر مشاهده یا تجربه و استقراء برای ما ظنّ پیدامی شود، در اثر تجربه های بعدی این ظن تقویت می شود تا جایی که تبدیل به یقین می شود. اینطور نیست که ظن هر قدر که زیاد بشود، ذهن ما بتواند حفظش کند، بلکه به یک جایی می رسد که الظن یصیر یقیناً.

ص: ۶۲۵

در استدلال هایمان، از گزاره ای استفاده می کنیم که طرف قبول دارد، یا هر دو طرف قبول داریم. نتیجه ی استدلال، یقین منطقی نمی شود. اما یقین منطقی نسبی است؛ یعنی بر فرض صدق این مقدمات، این نتیجه یقیناً ثابت است.

مرحوم صدر به تحدیدی که کردند، اشکال کرد؛ گفتند: «همه ی قضایا، یا باید بدیهی باشند یا منتج از بدیهی باشند.»، ایشان اشکال کرد که اولاً همه ی این اقسام بدیهی نیست و ثانیاً اگر به این اکتفاکنیم، علم جدیدی تولیدنمی شود. ما در اکثر علوم تولیدی مان از حساب احتمالات استفاده می کنیم. اما این، به معنی تعطیل کردن منطق عقلی نیست؛ اگر قضیه ای را طرف بپذیرد، می توانیم به آن استدلال کنیم. معتقد نیست که ما همه ی مباحث را به حساب احتمالات برمی گردانیم؛ مثلاً حدوث یا قِدم عالم را نمی شود از طریق منطق ذاتی اثبات کرد.

مرحوم آقای صدر قائل نیست که همه ی نتایج را از طریق «حساب احتمالات» به دست می آوریم؛ در بعضی موارد از قیاس استفاده می کنیم؛ مثل حدوث یا قِدم عالم؛ اگر گفتیم: «خداوند عالم، فاعل مختار است.»، قدم عالم را نمی توانیم اثبات کنیم، اما اگر گفتیم: «خداوند فاعل بالاراده و مختار نیست»، قدم عالم اثبات می شود. ولی معتقد است که «توحید» را می توان با «منطق ذاتی» اثبات کرد، بعد إن شاءالله اشاره می کنم.

اگر بخواهیم وارد نقد نظریه ی ایشان بشویم، سه نقد اساسی روی کلام ایشان هست:

نقد اول: تفسیر ایشان معرفت شناسی نیست

ایشان به جهت ذهنیت اصولی ای که داشته، مسأله ی قطع و یقین برایش خیلی مهم بوده، و لذا دنبال توجیه یقین هایی بوده که مبتنی بر استقراء و مشاهده است. لذا تفسیر ایشان یک تفسیر معرفت شناسی نیست، بلکه یک تفسیر روان شناسی است؛ می گوید: «ذهن ما اینگونه عمل می کند». فرض کنیم این درست باشد، به درد بحث معرفت شناسی نمی خورد. آنچه به درد بحث معرفت شناسی می خورد، این است که: «آیا این اعتقادات، صحیح است یا نه؟ آیا ضابطه ای داریم که مطابقت اعتقادات مان با واقع را تشخیص بدهیم؟». و لذا در معرفت شناسی دنبال قطع و یقین نمی روند، دنبال قضایا می روند؛ مهم نیست شما معتقد به اجتماع نقیضین باشید یا نه، بلکه به سراغ خود این قضیه می روند که: آیا «اجتماع نقیضین محال است» صادق است یا کاذب؟

ص: ۶۲۶

و می دانیم که هیچ قضیه ای بر اساس حساب «احتمالات» متولدنمی شود. آنچه متولدمی شود، دائماً تصدیقات است.

مختار: عدم امکان ارائه ی ضابطه ی مطابقت با واقع

تمام بحث معرفت شناسی این است که: آیا ما می توانیم ضابطه ای را ارائه بدهیم که بر اساس آن ضابطه، بفهمیم که: «آیا این گزاره صادق است یا کاذب است؟»، جوابش فقط یک کلمه است: خیر؛ ما تا به حال نتوانسته ایم چنین ضابطه ای پیداکنیم، و هیچ وقت هم نخواهیم توانست ضابطه ای پیداکنیم که بر اساس آن ضابطه صدق و کذب گزاره ها را به دست بیاوریم.

اشکال: این خودش تصدیق نیست؟

پاسخ: تصدیق هست، ولی فقط بازگوکردن یک ذهنیت است. هر کسی در معرفت شناسی می گوید: «ذهنیت من این است». آیا اصلاً گزاره ای داریم که بتوانیم صدق یا کذبش را به دست بیاوریم؟! فرض کنید بخواهیم صدق و کذب گرم بودن آتش را آزمایش کنیم؛ نهایت چیزی که می توانم بگویم، این است که: «احساس گرما می کنم». احساس گرمای من اثبات نمی کند که: «آتش، گرم است.». کما این که در علم فیزیک، از مسلّمات است که ما چیزی به نام حرارت و برودت نداریم؛ آتش عین یخ است، یخ هم عین آتش است، فقط ما وقتی دست مان را روی یخ می گذاریم احساس سرما می کنیم، و وقتی که دست مان را روی آتش می گیریم، احساس حرارت می کنیم.

اشکال: ولی بالاخره آتش دست من را می سوزاند، درحالی که یخ نمی سوزاند! پس تفاوت فقط در احساس ما نیست.

پاسخ: درست است که آتش دست ما را می سوزاند، اما آیا این خاصیت آتش به خاطر گرماست؟! این را احساس نمی کنیم.

یا مثلاً در فیزیک می گویند: تمامی اشیاء فاقد رنگ است؛ رنگ اشیاء، حاصل بازتاب یک رنگ خاص است، نه این که آن سطح این رنگ را دارد؛ «یک شیء آبی است» به این معنی است که سطحش طوری است که فقط طول موج نور آبی را منعکس می کند، پس حقیقتاً رنگ، از آنِ نوری است که بازتاب می شود.

یا مثلاً فیزیک می گوید: هیچ صوتی نداریم، خارج از ذهن ما سکوت مطلق است؛ در خارج، فقط لرزیدن لایه های هوا را داریم، صوت فقط در ذهن ماست.

اینها از مسلّمات فیزیک است، اینها را در حد تأیید می گویم.

شاید دیدن روز هم مثل دیدن رنگ ها باشد؛ یعنی شاید در خارج، روز نداشته باشیم، بلکه روزبودن فقط احساس ما باشد. یا مثلاً همه ی اشیاء بی طعم هستند؛ نه شکر شیرین است و نه نمک شور است، الا این که وقتی شکر در مجاورت غدد زبانی قرارمی گیرد، ما احساس شیرینی می کنیم؛ ساختار شکر اینطور است که در مجاورت غدد زبانی ما، ایجاد احساس شیرینی می کند.

بو هم همینطور است. اینها همه تأیید است.

اشکال: اینطوری کیفیت محسوس زیر سؤال می رود.

پاسخ: فیزیک جدید قائل است که کیف محسوس نداریم.

در معرفت شناسی پذیرفته اند که که ضابطه ای نداریم برای مطابقت تصدیقات مان با واقع نداریم.

اشکال: این شبهات از حدود پنجاه شصت سال قبل وارد کشورمان شد، از همان موقع برخی علمای ما امثال علامه طباطبائی، شهیدمطهری و آیت الله مصباح به این مباحث ورودکردند و پاسخ هایی به این شبهات دادند. لذا نمی توانیم بگوییم: این شبهه ی شما را در معرفت شناسی پذیرفته اند.

پاسخ: علمای ما، عالم علم معرفت شناسی محسوب نیستند.

اشکال: بالاخره این آقایان در فلسفه و منطق صاحب نظر بوده اند، و به این بحث های معرفت شناسی هم ورودکرده اند و بعضاً کتاب هایی در این زمینه نوشته اند. علمای ما باید چه کار کنند که عالم معرفت شناسی به حساب بیایند؟!

پاسخ: امثال آقای صدر که در مسائل فلسفی واردشده اند و مثلاًـ قانون دوم علیت را انکارکرده اند، هیچ کس به عنوان فیلسوف نمی شناسد. علمای ما هم به عنوان عالم علم معرفت شناسی شناخته نمی شوند.

اشکال: این اشکال شما در علم حضوری نمی آید؛ چون خود واقعیت نزد ماست.

پاسخ: علم حضوری، از اشتباهات بسیار بزرگ است؛ هیچ وقت علم حضوری نمی تواند مبنای علم حصولی بشود؛ درست است که قضایای وجدانی که می گویند تفسیر علم حضوری است مثل «من هستم» خیلی واضح است که مطابق واقع است، ولی واضح تر از بدیهیات نیست؛ همانطور که در بدیهیات نمی توانیم ملاکی برای مطابقت با واقع بدهیم، در قضایای وجدانی هم نمی توانیم ملاکی برای مطابقت با واقعی که به علم حضوری ادراکش می کنیم بدهیم.

پس اعتقاد ما این است که هیچ ضابطه ای نداریم و هیچ ضابطه ای هم نخواهیم یافت که گزاره ای را تشخیص بدهیم که مطابق واقع است؛ هر ضابطه ای که معرفی کنید، سؤال را درباره ی همان ضابطه می بریم.

اشکال: آیا خود این اعتقاد شما مطابق واقع است؟

پاسخ: گفتم: «اعتقاد ما این است»؛ روی «اعتقاد» دقت کنید؛ ما چنین اعتقادی داریم. اما برای مطابقت همین اعتقاد با واقع هم ضابطه ای نداریم.

شما قطع دارید که استحاله ی تناقض صادق است، ما هم معتقدیم، اما چرا همین قضیه مطابق واقع است؟!

اشکال: بالاخره واقعی وجود دارد.

پاسخ: مراد شما از «واقع» چیست؟ اگر مرادتان واقعی جدا از ذهن است، این را نمی توان سنجید.

اشکال: پس چطور بحث کنیم؟

پاسخ: کافی است که پیش فرض مان این باشد که واقعی هست، و البته دلیلی هم برای بطلان این پیش فرض نداریم.

سؤال: این فرمایشات شما چه فرقی با سوفسطائی دارد؟

پاسخ: سوفسطائی، به لحاظ ذهن و به لحاظ عالم واقع است. این نظریه، هیچ کدام نیست؛ ممکن است شخصی مالامال از یقین باشد، ولی ضابطه ای برای تستش ندارد.

اشکال: سوفسطائی ها منکر یقین نبوده اند.

پاسخ: سوفسطائی دو معنا دارد: تشکیک در عالم واقع، و تشکیک در علوم خودمان. اعتقاد ما هیچ کدام از اینها نیست.

اشکال: آیا نمی توان ضابطه را بدیهیات گذاشت؟

پاسخ: اگر همه ی مردم هم معتقد به استحاله ی تناقض باشند، چه دلیلی داریم که این اعتقاد مطابق واقع است؟ اگر شما ضابطه را بدیهیات گذاشتید، سؤال می کنیم: ضابطه ی این ضابطه چیست؟ وقتی خود ضابطه ی شما بی ضابطه باشد، چطور بقیه ی ضوابط ضابطه دار خواهدبود؟!

اشکال: پس چرا سر اعتقادات با هم بحث می کنیم؟

پاسخ: نگفتیم: اعتقاد وجود ندارد یا مطابق واقع نیست. ما وظایف دینی و عقلی را انکارنکردیم. صحبت این بود که: «ضابطه ای نیست برای سنجش مطابقت با واقع». این که ضابطه نیست، نتیجه نمی دهد که حقانیت ندارد یا ما اعتقاد نداشته باشیم.

اشکال: پس نباید دنبال به دست آوردن قطع باشیم!

پاسخ: ما، هم قطع داریم، هم قطع داریم که این قطع مان مطابق واقع است. و اگر کسی شک داشته باشد که قطع هایش مطابق واقع باشد، شبهه ی حدزدن دارد.

آیا تفسیر روان شناسی شهیدصدر مطابق واقع است؟

در ذیل همین نقد اول این مطلب را هم عرض کنم که مرحوم آقای صدر گفت: وقتی که ظن قوی می شود، تبدیل به یقین می شود. آیا این تفسیر ایشان درست است یا درست نیست؟ یعنی آیا وقتی ظن چاق و چله می شود، تبدیل به یقین می شود؟![(1)] بد نیست به شعری از مولوی استنادکنم؛ می گوید: شخص مستی به شخص کوری داشت مشت می زد، در همان زمان صدای شتر هم به گوش می رسید. آن اعمی چون چشم نداشت، معتقد شده بود که شتر دارد به او لگدمی زند.

مشت بر اعمی زند یک ترک مست کور پندارد لگد اشتر زده است

۱- (۱) - این مطلب را می توان به عنوان نقد دومی هم درنظرگرفت؛ که ممکن است عامل دیگری دخیل باشد که آن عامل ظن را تبدیل به یقین کند.

زان که آن دم بانگ اشتر می شنید کور را گوش است آینه، نه دید

شاید ما انسان ها هم اگر ادراک دیگری داشتیم، به نحو دیگری برداشت می کردیم. داستان ما انسان ها، لااقل احتمالاً، داستان همین شتر است و مست و اعمی.

اشکال: آن کور شاید مشکلات دیگری هم داشت که فرق بین مشت انسان با سم شتر را تشخیص نمی داد!

پاسخ: شاید ما هم مثل آن کور مشکلات دیگری داشته باشیم.

لذا فرمایش ایشان، با تمام آن زحمات، اگر هم درست باشد، حل معرفت شناسی نبود. یک کار روان شناسی کرده، ارزش معرفت شناسی ندارد.

قطع (معرفت بشری / طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی / نقد اول) ۹۶/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قطع (معرفت بشری / طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی / نقد اول)

خلاصه مباحث گذشته:

نقد اول ما این بود که تمام زحماتی که ایشان کشیده، یک بحث روان شناختی است، نه بحث معرفت شناسی؛ به لحاظ روانی توانسته توضیح بدهد که: «در ما انسان ها چگونه بر اساس حس یا تجربه یا گزاره های ظنّی به یقین می رسیم؟»؛ ایشان اینطور توضیح دادند که ظنّ انسان وقتی چاق و چله می شود، تبدیل به یقین می شود، و وهم وقتی که ضعیف می شود منعدم می شود. این بحث، معرفت شناسی نیست، بلکه فقط روان شناسی است.

در همان نقد اول هم گفتیم که حتی این زحمات روان شناسی ایشان هم معتبر نیست؛ شاید به قول مولوی داستان ما داستان آن کور باشد؛ وقتی که مستی به او مشت می زند، فکرمی کند شتر به او لگدمی زند. ممکن است تمام قضاوت های ما از جمله همین قضاوت آقای صدر بر اساس همین ظاهربینی باشد؛ مثلاً آتشی می بینیم که رویش آب است و می جوشد، یا آبی را می نوشیم و از ما رفع عطش می شود، فکرمی کنیم گرمای آب جوش از آتش است یا رفع عطش از آب است، ممکن است همه این اعتقادات ما، مثل همان اعمی باشد. ممکن است بین حرارت آب و آتش هیچ رابطه ای نباشد و بین نوشیدن آب و رفع عطش هیچ رابطه علّی در کار نباشد و صرفاً تصادفی باشد.

ص: ۶۳۱

مروری بر عدم امکان ضابطه مندبودن مطابقت اعتقادات مان با واقع

و همانطور که جلسه قبل گفتیم، نه تنها برای مطابقت قطع هایمان با واقع ضابطه ای نداریم، بلکه نمی توانیم ضابطه بدهیم؛

چون هر ضابطه ای که بدهیم، از مطابقت همان ضابطه سؤال می کنیم. منکر این نیستیم که قطع هایمان مطابق واقع است، اما ضابطه ای برای آن نداریم. نه فقط در علم حصولی، بلکه حتی در علم حضوری هم ضابطه ای نداریم که ببینیم: «آیا علم مان مطابق واقع است یا نه؟»، و همانطور که گفتیم، اعتقاد ما این است که این ضابطه هیچ وقت به دست نخواهدآمد.

اشکال: در بدیهیات، قطع به عدم امکان صدق خلافش داریم.

پاسخ: خود «عدم امکان» متعلّق یک قطع است که نمی توانیم برای مطابقت آن ضابطه ای ارائه کنیم.

سؤال: اصل این که «واقعی وجود دارد» را از کجا فهمیده ایم؟

پاسخ: اعتقاد داریم. واقع به دو معناست؛ اعتقاد داریم که خودمان وجود داریم، و این اعتقاد هم مثل همه معتقدات دیگرمان مطابق واقع است، لکن همین اعتقاد را هم مثل اعتقادات دیگر نمی توانیم آزمایش کنیم. و احتمال نفسانی نمی دهم که این اعتقادم (که خودم وجود دارم) اشتباه باشد، ولی امکان عقلی دارد که اشتباه باشد.

اشکال: یعنی ممکن است واقعی جز اعتقاد نداشته باشیم؟

پاسخ: همین که «صَرف نظر از اعتقاد ما، یک واقعی هست» ضابطه ای برایش نداریم.

اشکال: یعنی ممکن است اصلاً واقعی نباشد؟

پاسخ: اگر مرادتان احتمال است، چنین احتمالی نمی دهیم. اگر مرادتان امکان عقلی است، بله؛ چنین امکانی هست؛ ممکن است فقط یک اعتقاد باشد، و هیچ معتقِدی نباشد.

اشکال: یعنی به نظر شما امکان عقلی دارد که شما نباشید؟!(۱)

۱- (۱) - این اشکال و اشکال بعدی و پاسخ به آن دو، در خارج از کلاس مطرح شد.

پاسخ: احتمال نفسی نمی دهم، ولی امکان عقلی دارد.

اشکال: بالاخره باید یک متیقّنی باشد.

پاسخ: این هم اعتقاد شماست، ضابطه ای برای سنجش صدق این اعتقاد نداریم.

مؤید اول بر ضابطه مندنبودن اعتقادات مان

کلمات حکما را در تأیید این مطلب اضافه می کنم. وقتی سنگی را در وسط آتش قرارمی دهید، گرمای آن سنگ هیچ ربطی به آتش ندارد؛ آتش نه تنها علت تامه حرارت نیست، بلکه حتی علت ناقصه هم نیست. علت سرخی کف دست، حنا نیست، رابطه اینها اتفاقی است؛ یعنی علّی نیست؛ نه تنها علت تامه نیست، بلکه علت ناقصه هم نیست. سرخی کف دست بعد از استعمال حنا، ممکن است مثل این باشد که به کسی بگویید: «هر وقت به من سلام کردی، هزار تومان می دهم.»، اما هیچ رابطه علیتی بین این دو (سلام کردن و هزارتومان دادن) نیست. بلکه سنن الهی اینطور است که مفیض این حرارت (عقل فعّال) سنگ را گرم می کند، نه خود آتش. حکمای ما، چه در حکمت متعالیه، و چه در حکمت مشاء، قائل بودند که محال است سنگ مجاور آتش حرارتش ناشی از نار باشد، و محال است که مبدأ قرمزی، حنایی باشد که کف دست قرارمی دهیم، بلکه مبدأ اینها عقل فعّال است.

اشکال: ولی علت معدّه است؛ اینطور نیست که هیچ علیتی نداشته باشد.

پاسخ: علت معدّه، اسمش «علت» است، ولی حقیقتاً علت نیست. علت ناقصه منحصر به چهار علت است: فاعلی و غائی و مادی و صوری. در اصطلاح فلسفی، علت معده، حتی جزءالعله نیست.

اینها مؤید است؛ یعنی نظر جمعی از فیلسوفان ماست. پس این که داغ شدن آبِ روی آتش را از آتش می دانیم، در فلسفه این رابطه کاملاً ـ اتفاقی است؛ نه به معنای تصادفی، بلکه به معنای عدم علیت. پس فیلسوفان ما هم می گفتند: آنچه را که ما می بینیم، واقعیت ندارد؛ هیچ آتشی سوزاننده نیست و هیچ آبی رافع عطش نیست، بلکه مبدأ و مفیض و علت، چیزی است که ما هیچ وقت آن را درک نکرده ایم و احتمالاً نمی توانیم درک کنیم.

مؤیدی از قرآن

مؤید دیگر که بنا به وجهی مؤید است: «و مارمیتَ إذ رمیت، ولکن الله رمی». برداشت های از این آیه مختلف است. این مطلبی که عرض می کنم، بنا بر یک برداشت است؛ بنا بر ظاهر آیه وقتی تیر را تو پرتاب می کنی، تو پرتاب نمی کنی، خدا پرتاب می کند. واضح است که در این آیه رمی خصوصیت ندارد؛ فهم عرفی این است که تمام افعال اینطور است؛ وقتی هم که شما راه می روی، اینطور نیست که خودت راه نمی روی، وقتی حرف می زنی اینطور نیست که خودت حرف می زنی. و فهم عرفی فرقی بین فعل انسان با سایر افعال نمی گذارد؛ فهم عرفی این است که همه افعال اینطور است. این هم مؤیدی است بر این که این فهم ما از جهان خارج صحیح نیست و اگر به درک صحیحی برسیم، فاعلیت خدای متعای را می بینیم.

اشکال: پس سلسله علل بیخود است.

پاسخ: اولاً اگر اینها بیخود بشود، اشکالی ندارد؛ فلسفه است، آیه قرآن نیست که بترسیم اشتباه بشود.

اشکال: بالاخره باید صدر و ذیل کلام شان با هم جمع بشود.

این آیه طبق برداشت حکمت متعالیه مؤید است. برداشت های دیگری هم هست؛ از جمله مرحوم آقای تبریزی می فرمودند: به معنای اعطای قدرت است.

تفسیری که عرض کردم، مطابق حکمت متعالیه هم هست؛ در حکمت متعالیه فاعلی جز واجب تعالی را قبول ندارند. ما همان کورباطنان هستیم، ما فقط ظاهر این دنیا را دیده ایم؛ مثلاً دیدیم سنگی به زمین افتاد، فوراً توصیفش کردیم به این که زمین جاذبه دارد. ولی شاید اگر چشم باطن بین داشتیم، می دیدیم که ملائکه سنگ ها را به سمت زمین هل می دهند. این مثال است، فرضی است؛ بعد نگویید: «فلانی گفته: سنگ ها را ملائکه به سمت زمین هل می دهند». ممکن است همانطور که انسان اعمی نمی تواند رنگ را تخیل کند، ما هم نتوانیم علت جذب سنگ به زمین را تشخیص بدهیم.

ص: ۶۳۴

اشکال: این آیه، خبر از قضیه خارجیه می دهد؛ شأن نزول این آیه این است که پیامبر مشتی خاک به سمت کفار پرتاب کرد، در روایت داریم که از آن مشت خـاک، در چشم همه کفـار رفت. خداونـد این که یک مشت خاک در چشم تمام افراد سپاه برود را به خودش نسبت می دهد.

پاسخ: ما صرف نظر از روایات می خواهیم این آیه را تفسیرکنیم.

خلاصه ی نقد اول

پس اولاً تفسیرش روان شناسی است، و ثانیاً همین تفسیر روان شناسی هم محکم نیست؛ شاید جهتی داشته که ما نفهمیده ایم و آینـدگان بفهمنـد. ایشان تفسیرمی کرد که ذهن ما را خداونـد طوری ساخته که ظنون قوی را نمی توانـد تحمل کنـد. شاید ناپدیدشدن احتمالات کوچک، به خاطر ساختار ذهن ما نباشد، علت دیگری داشته باشد.

دقتی در تعریف یقین منطقی

گفته اند که: «یقین منطقی، یقینی است که مقارن با عدم امکان کذب است.»، ما اینجا دو تا حرف داریم:

اولاً ثابت نیست که در بین منطقی ها چنین یقینی مرادشان بوده است؛ چون کسانی مثل مرحوم ملاعبدالله در حاشیه این قید را در تعریف «یقین» نیاورده اند، فقط گفته: «باید مطابق با واقعب باشد». البته بسیاری از منطقی ها من جمله در شرح شمسیه این قیـد را آورده اند، اما ملاعبدالله که دقت فوق العاده ای داشته، این قید را در حاشیه ذکرنکرده، و تفتازانی در متن هم نیاورده. این قید، فقط در شرح شمسیه آمده.

مطلب دوم این است که اگر هم بر فرض منطقی هـا این قیـد را بزننـد، به نظر مـا اشـتباه است؛ این قیـد را بایـد لغوکنیم؛ لـذا ما تعریف یقین را فقط «قطع مطابق با واقع» می دانیم. لـذا آقای صـدر هم که «یقین» را به کار می برد، دقیقاً به معنای «قطع مطابق با واقع» به کار می برد، و بعد این «قطع مطابق با واقع» را تقسیم می کند به ذاتی و موضوعی و منطقی.

نقد دوم: آنچه در معرفت شناسی مهم است، «گزاره» است نه «یقین»

نقد دومی که بر کلام ایشان رد است، همان نقدی است که از قدیم بر منطق و فلسفه وارد است؛ که دنبال یقین (یعنی قطع مطابق با واقع) رفته اند، به خلاف اصولیین که چون دنبال حجت بوده اند، هیچ وقت دنبال یقین نرفته اند، بلکه به دنبال قطع رفته اند. اصولیین می گفتند: «اگر قطع به تکلیف فعلی تعلق گرفت، یصیر منجّزاً»، اما آیا ضابطه ای داریم که ببینیم: «آیا به تکلیف فعلی تعلق گرفته یا نه؟»، اصولیین اصلاً دنبال پاسخ به این سؤال نبوده اند.

در علوم، نه باید دنبال قطع باشیم، نه ظن، و نه یقین. فقط باید دنبال گزاره ها باشیم. و در علم اصول باید دنبال قطع و احتمال باشیم؛ چون آن که اثر دارد، خود قطع است؛ اصلاً مهم نیست که قطع مطابق باشد یا نباشد. پس یکی از اشکالات وارد بر ایشان این است که نباید سراغ «یقین» می رفت؛ اگر می خواست بحث معرفت شناسی بکند، فقط باید دنبال «گزاره» می رفت؛ گزاره های حاصل از حس یا تجربه. ایشان تحت القائات اصولی خودش بوده (که قطع در اصول، یک امر مقدس و مهمی است.) به جای «گزاره» به سراغ «قطع» رفته.

نقد سوم: منطق ذاتی مشکل استدلال های کلامی را حل نکرد

دغدغه ی شهیدصدر در تدوین نظریه منطق ذاتی

آقای صدر دلش برای علوم تجربی نسوخته بود، بیشترین نگرانی ایشان، برای مباحث اعتقادی بود؛ به نظر می رسد که این دغدغه ذهنی را داشته که: «این گزاره های کلامی را چطور اثبات کنیم؟!». در علوم تجربی مشکلی نداریم؛ مهم این است که این علوم جواب داده و این همه تجهیزات به برکت همین علوم تجربی ساخته شده و داریم از آنها استفاده می کنیم، اگرچه بی اعتبار باشد و مطابقتش با واقع قابل اثبات نباشد؛ کما این که هیئت بطلمیوسی که زمین را مرکز عالم می دانست، اشتباه بود ولی نتایجش در پیش بینی خسوف و کسوف تماماً درست بود. اما گزاره های کلامی را چه کار کنیم؟ همین دغدغه باعث شده که آقای صدر برود سراغ منطق ذاتی.

ایشان صراحتاً می گوید: گرهی که دوهزار سال ذهن بشر نتوانست بازکند را بازکرد. ما در نقد سوم می خواهیم ببینیم: «آیا ایشان این گره را باز کرد؟ یا نه تنها آن گره را بازنکرد، بلکه گره دیگری را هم اضافه کرد؟! به صورت خیلی اجمالی می خواهم وارد این نقد بشوم که ایشان در هین هدفش موفق نبوده است.

إن شاءالله این بحث را که تمام کنیم، وارد در مبحث «ظنّ» می شویم.

قطع (معرفت بشری / طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی / نقد سوم) ۹۶/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قطع (معرفت بشری / طرق کسب علم مبتنی بر حسّ / پاسخ منطق ذاتی / نقد سوم)

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: مرحوم آقای صدر گفتند که منطق عقلی کافی نیست، و باید سراغ منطق ذاتی برویم.

گفتیم: منطق ذاتی، سه اشکال دارد: اولاً معرفت شناسانه نیست، بلکه روان شناسانه است. ثانیاً آقای صدر رفته سراغ یقین، نه قطع. یقین، عبارت بود از: «قطع مطابق واقع»؛ این قید باعث می شود که هیچ وقت به نتیجه نرسند که: «کدام قطع مطابق واقع است؟ و کدام قطع مطابق نیست؟». نقد سوم بحث امروز ماست.

قبلًا اشاره کرده بودم که انگیزه مرحوم آقای صدر از ورودش به این مباحث، گویا انگیزه های دینی بوده؛ نظر ایشان این بوده که مباحثی که فیلسوفان و متکلمین ما در دفاع از دین می گویند را شاید نتوانیم با منطق ارسطویی اثبات کنیم، لذا ایشان دنبال این بود که روش و منطق دیگری را جایگزین کند، و درنهایت به منطق ذاتی یا حساب احتمالات رسید.

مرحوم آقای صدر، یک هم نوایی داشته با کسانی که این ادله را به دیده تردید نگریسته اند یا باطل می دانسته اند؛ معروف است که آقای صدر هیچ کدام از ادله فیلسوفان را قبول نداشته. اگر انسان این ادله را قبول نداشته باشد، بین زمین و آسمان معلق می ماند؛ مثل این است که از هواپیمایی پریده باشد و در همان هوا بماند!

ص: ۶۳۷

تقریر برهان نظم در منطق ذاتی

در کتاب «الفتاوی الواضحه» یک مقدمه ای دارد درباره امور اعتقادی؛ سعی کرده از این منطق در پاره ای از مباحث کلامی و فلسفی این روش را جایگزین برهان قراربدهد. این که «ایشان چقدر موفق بوده؟» با خودتان. فقط به یک مثال اکتفامی کنم و بحث را تمام می کنم.

در بحث «اثبات واجب» در حکمت از «برهان نظم» استفاده نشده؛ چون به نظر حکما، این برهان عقیم است. این که «مشکلش

چیست؟» مربوط به حکمت است، و ما در این بحث با اشکالاتش کاری نداریم. اما نزد متکلمین بسیار سلیم است؛ یکی از عمده ترین استدلال هایشان برهان نظم است. مرحوم آقای صدر خواسته این برهان را دوباره زنده کند و از حالت کلامی بیرون بیاورد و دوباره به فلسفه ببردش.

کتاب «کفایه» را درنظربگیرید: در مؤلف «کفایه» دو احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که مؤلف، معانی این الفاظ را نمی دانسته، اما این الفاظ را کنار هم چیده و از باب «حسن اتفاق» کتاب «کفایه» نوشته شده است. احتمال دوم این است که مؤلف، معانی تک تک این کلمات و جملات را می دانسته است. اگر ما این دو احتمال را در نظر بگیریم، احتمال اول بسیار ضعیف است؛ آنقدر ضعیف است که برای هیچ ذهنی قابل رؤیت نیست؛ آیا کسی هست که چنین یقینی نداشته باشد؟! آیا شما احتمال می دهید که انسانی باشد که برایش این تردید و شک پیدابشود که: «شاید مؤلف این کتاب، معانی این الفاظ را نمی دانسته است.». به جای کتاب «کفایه» کتاب «جواهر» را درنظربگیرید؛ باز هم ذهن یقین پیدامی کند که نویسنده این کتاب، معانی را می فهمیده است. اکنون به جای کتاب «کفایه» تمام کتاب آفرینش را بگذارید. به طریق اولی نظم کتاب آفرینش نمی تواند بدون ناظم باشد.

ص: ۶۳۸

اشکال: چطور ثابت می شود که: «ناظمش خداست»؟

پاسخ: در صدد اثبات خدا نیستیم، از طریق این برهان فقط می خواهیم «وجود ناظم» را اثبات کنیم.

نقد منطق ذاتی در استنتاج از برهان نظم درباره ی کتاب کفایه

اشکالاتی فیلسوفان گرفته اند که بر این بیان هم وارد است، ما فعلاً با آن اشکالات کاری نداریم. یک اشکال دیگری هست که حتی بر خود حساب احتمالات وارد است؛ اگر گفتیم که: «جناب مؤلف کفایه بی نهایت کتاب تدوین کرده است و این کفایه ای که امروز در دست ماست، یکی از بی نهایت هاست، و ما امروز به آن بی نهایت کتاب ها دسترسی نداریم.»، اگر این پیش فرض را گذاشتیم، منطق ذاتی این احتمال را اثبات نمی کند که: «این کتاب را یک مؤلف شاعر نوشته است.»؛ چون در صورت نوشتن بی نهایت کتاب، ذهن نمی تواند از احتمال درست از آب درآمدن یکی از آن بی نهایت کتاب صرف نظر کند.

اشکال: حساب احتمالات، فقط بر اساس کمیت نیست، بر اساس کیفیت هم هست. با دیدن فقط همین یک کتاب به یقین می رسیم که مؤلفش شاعر (باشعور) بوده است.

پاسخ: ذهن شما از بس که با عدد متناهی انس دارد، شما بی نهایت را فرض نکرده اید؛ به یک انسان طبیعی نگاه می کنید که در عمرش حداکثر هزار کتاب می تواند بنویسد.

نقد منطق ذاتی در استنتاج از برهان نظم درباره ی کل عالم

ممکن است کسی بگوید: «نظم موجود، یک نسخه از عالَم های ممکن است؛ بی نهایت عالمْ ممکن است وجود داشته باشد، و ما فقط با یک جهان از بی نهایت جهان ارتباط داریم. این یک جهان، منظم است؛ شبیه همان یک کتابی که منظم است بدون این که مؤلفش شاعر باشد.»، کسی که به چنین احتمالی توجه داشته باشد، نمی تواند از احتمال تصادفی بودن یک عالم از میان بی نهایت عالم صرف نظر کند و به یقین به تصادفی نبودن این یک عالم برسد.

مرحوم آقای صدر می خواسته مشکل این ادله را با حساب احتمالات حل کند. ما با این مثال خواستیم بگوییم: نتوانست مشکل را حل کند.

سؤال: شما چند بار وعده دادید که بیان شهیدصدر در اثبات «توحید» از طریق منطق ذاتی را توضیح می دهید.

پاسخ: بعد بحث را ادامه می دهد و توحید و رسالت را هم از همین روش اثبات می کند. اولین قدم شان را از همین برهان نظم شروع کرده اند. وقتی اولین قدمش مخدوش شد، قدم های بعدی مهم نیست.

نقد منطق ذاتی: در فرض توجه به آزمایش های بی نهایت، یقین حاصل نمی شود(۱)

شخصی را تصورکنید که عربی بلد نیست، حروف عربی را به او می دهیم و از او می خواهیم که با استفاده از آن حروف، یک کلمه پنج حرفی بنویسد. فرض کنید احتمال این که این شخص، یک کلمه معنادار بنویسد یک هزارم است. اگر تعداد دفعاتی که این آزمایش را انجام می دهیم برابر با مخرج این کسر باشد، احتمال این که این شخص در هزار بار بتواند یک کلمه معنادار بنویسد، یک یا صددرصد است.

بار دیگر به این شخص حروف عربی را می دهیم و از او می خواهیم یک کلمه بسازد. فرض کنید این بار هم احتمال این که یک کلمه معناردار تشکیل بدهد یک هزارم است. و فرض کنید احتمال این که این کلمه با کلمه قبلی مربوط باشد و این دو کلمه روی هم بتوانند معنایی را برسانند یک هزارم باشد. در این صورت احتمال این که این شخص بتواند دو کلمه معنادار مربوط به هم بنویسد، یک به روی هزار به توان سه است، یعنی یک میلیاردم. اکنون فرض کنید این آزمایش را به تعداد مخرج این کسر تکرارکنیم؛ احتمال این که این فرد در یک میلیارد بار بتواند دو کلمه معنارِ مربوط به هم بنویسد، یک یا صددرصد خواهدبود.

ص: ۶۴۰

۱- (۱) - این قسمت، از مقرر است.

همین مثال را اگر ادامه دهیم، احتمال ریاضیِ این که یک جمله معنادار نوشته شود، و حتی احتمالِ ریاضیِ این که یک کتاب نوشته بشود، هیچ گاه صفر نخواهدشد. اگر صورت کسر احتمال را برابر با مخرج آن که در حساب احتمالات به آن دست پیدامی کنیم قراردهیم، احتمال نوشته شدن یک جمله معنادار و حتی یک کتاب، یک یا صددرصد خواهدبود.

خلاصه این که اگر صورت کسرِ احتمال را برابر با مخرج کسر قراردهیم و یا عددی نزدیک به آن، ذهن نمی تواند از چنین احتمالی صرف نظر کند. و چون مناط منطق ذاتی، صرف نظر کردن ذهن از احتمال خلاف بود، درنتیجه با توجه به چنین نکته ای هیچ گاه برای ذهن یقین حاصل نمی شود.

ظنّ

بحث ما طبق ترتیب «کفایه» است؛ مرحوم آخوند قبل از این که وارد «امارات» بشود، دو بحث قطع و ظنّ را طرح کرده. لذا ما بعد از اتمام بحث «قطع» وارد می شویم در بحث «ظنّ». که این، ورودی است در مباحث امارات.

البته تفاوتی بین این دو بحث هست؛ که قطع، از مباحث اصول خاج است، اما ظن داخل در مباحث اصولی است.

ترتیب بحث نسبت به کفایه و بحوث

مرحوم آقای صدر قبل از این که وارد بحث «امارات» بشود، بحث «سیره عقلاـ» را اضافه کرده است؛ چون پشتوانه و مُثبِت اصلی ما در این امارات، «سیره» است. بعد از بحث طرح سیره واردشده در اماراتی که صاحب کفایه فرموده مثل حجیت ظهور یا فتوی یا اجماع یا خبر واحد و امثال اینها. ما هم ترتیب مان مثل «کفایه» است، لکن آن بحث سیره را ما هم اضافه می کنیم؛ یعنی بحث سیره عقلاـ و سیره متشرعه و عرف را هم اضافه می کنیم. یکی از امارات «اطمینان» است که در کفایه آمده ولی مرحوم آقای صدر نیاورده، ما بحث «اطمینان» را هم اضافه می کنیم. درواقع بر مباحث «کفایه» دو بحث را اضافه می کنیم؛ سیره (که شامل سه بخش است)، و اطمینان و حجیت آن. إن شاءالله فردا واردمی شویم در بحث «ظنّ».

حجج و امارات (ظنّ / جهت اولی حجیت ذاتیه ی ظنّ) ۹۶/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (ظنّ / جهت اولی: حجیت ذاتیه ی ظنّ)

مراد از ظنّ

مراد از «ظنّ» احتمال راجح است. در قبال احتمال راجح، یک احتمال مرجوح داریم که همان وهم است، یک احتمال مساوی داریم که همان شک است، و یک احتمال جزمی داریم که همان یقین است. پس این ظن شامل «اطمینان» هم می شود؛ اطمینان، ظن قریب به قطع است. گاهی ظن در معنایی به کار می رود که شامل اطمینان نمی شود، لکن مراد علما «ظنّ»ی که در مباحث «حجج و امارات بررسی می کنند، معنای جامع است؛ همه ی مراتب احتمال غیرجزمی حتی «اطمینان» را هم شامل می شود.

مباحثِ پیش رو

در این مباحث، در سه جهت بحث می کنیم: جهت اول این است که: آیا ظن دارای حجیت ذاتیه است یا نیست؟ بحث دوم این است که: اگر گفتیم: «ظن، فاقد حجیت ذاتی است.»، آیا می شود حجیت را برای ظنّ جعل کرد یا ممکن نیست؟ و بالاخره در جهت سوم این بحث را مطرح می کنیم که اگر در جعل حجیت برای ظن یا هر شیء دیگری شک کردیم، مقتضای اصل آیا حجیت است یا عدم حجیت؟

جهت اولی: حجیت ذاتیه ی ظن

آیا ظن هم مثل قطع حجیت ذاتیه دارد؟ قبل از ورود به این بحث، به مقدمه ای اشاره کنم: مراد ما از «حجیت ظن» چیست؟

محل نزاع (معنای منجِّزیت ظنّ)

گفتیم: در علم اصول، حجیت دو معنا دارد: منجِّزیت و معذِّریت. معنای منجزیت، این است که اگر حجتی به تکلیف فعلی تعلق گرفت، آن تکلیف فعلی منجَّز می شود؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت هست؛ یعنی عقوبت عاصیِ این تکلیف قبیح نیست. و مراد از معذریت این است که اگر تکلیف فعلی داشته باشیم و حجتی بر عدم آن تعلق بگیرد، آن تکلیف فعلی معذَّر است؛ یعنی در مخالفتش استحقاق عقوبت نیست؛ یعنی عقوبت عاصیِ این تکلیف قبیح نیست.

ص: ۶۴۲

اما وقتی که علما وارد بحث از «حجیت ظنّ» شده اند، مرادشان منجِّزیت بوده است؛ یعنی اگر تکلیف فعلی داشته باشیم و ظنّی برای ما نسبت به آن تکلیف فعلی تعلق گرفت، ظنّ آیا ذاتاً موجب تنجز تکلیف می شود یا نه؟ مثلاً الآن شرب این مایع بر من حرمت فعلی دارد، و حرمت فعلی متوقف بر علم و جهل نیست، اگر قطع به حرمت فعلی داشته باشم، قطع من منجّز حرمت

فعلی است. اگر نسبت به این حرمت فعلی ظنّ داشته باشم، بحث ما این است که: آیا این ظن منجّز است یا منجّز نیست؟ اما اگر احتمال حرمت فعلی را بدهم ولی ظن به عدم حرمت فعلی داشته باشم، نزد علمای ما مفروغٌ عنه است که: «این ظنّ، معذِّر نیست.». این که «چرا در ارتکاز اینها مفروغ ٌعنه بوده؟» خیلی مهم نیست. پس بحث ما در «حجیت ظنّ»، در «منجِّزیت ظنّ» است نه در «معذِّریت ظنّ». به عبارت دیگر: بحث از حجیت ظن به «تکلیف» است، نه این که بحث از حجیت ظن به «عدم تکلیف» است.

مؤیدش این است که در باب «قطع» وقتی که شخصی قطع به عدم تکلیف ندارد، علمای ما معتقدند که عذری ندارد؛ پس در بحث «عدم تکلیف» تمام کلام را روی «جهل» نبرده اند، روی «قطع» برده اند؛ که قطع به تکلیفْ منجِّز است و قطع به عدم تکلیفْ معذِّر است. علاوه بر این دو حالت (قطع به تکلیف و قطع به عدم تکلیف) یک حد وسطی هم داریم؛ حد وسط، این است که نه قطع به وجود تکلیف داریم و نه قطع به عدم تکلیف داریم، در مبحث «قطع» این حالت وسط مد نظر نبود، فقط خود «قطع» مد نظر بوده است. این حالت وسط، درواقع همان منجِّزیت ظنّ است. اما وقتی که ظن به عدم تکلیف داریم، در ذهن اینها مفروغ عنه بوده که: «جهل، معذِّر است؛ همین که قطع نداریم کافی است برای عذر.». پس تمام آنچه که در نظر آقایان بوده است، «قطع» بوده؛ که مقابل قطع هر چه باشد، منجّیز نیست؛ چون در نظر آقایان، فقط یک منجّز ذاتی داریم که همان «قطع» است؛ همین که قطع نداشته باشیم، اصلاً منجِّزی نداریم. لذا فقط همین بحث را مطرح کرده اند که: «ظنّ آیا ویژگی قطع (یعنی منجّزیت) را دارد یا ندارد؟». لذا در بین متأخرین مثل مرحوم آقای تبریزی معتقدند که در قطع به عدم تکلیف، خود قطع معذِّر نیست، معذِّر ما فقط «جهل» است. لذا در بحث «حجیت قطع» فقط و فقط منجِّزیت قطع مد نظرشان بوده است. آیا ظنّ هم مثل قطع منجِّز است یا منجِّز نیست؟

ص: ۶۴۳

سؤال: چرا بعضی معذِّریتش را هم مثل مرحوم آخوند بحث کرده اند؟

پاسخ: کسی قائل به معذِّریتش نشده است، مگر این که از باب «جهل» گرفته اند. معذریتش را از باب «جهل» گرفته اند؛ از باب این که «فقط قطع منجّز است»، قائل به برائت عقلیه شده اند حتی در موارد ظن به تکلیف، فضلاً از ظنّ به عدم تکلیف.

پس بحث ما در «حجیت ظنّ» منحصر است در این که: «آیا ذاتاً منجِّز هست یا نه؟»؛ یعنی اگر یک تکلیف فعلی داشته باشیم و درباره ی آن تکلیف احتمال راجح بدهیم، آیا آن تکلیف فعلی به برکت تعلق ظنّ به او منجَّز می شود یا نه؟

طبق معنای اولِ ذاتیت: در مقابل اعتباری و جعلی

برای این که «ببینیم: آیا حجیت ظن ذاتی است یا نه؟»، باید ببینیم: «مراد از ذاتیت چیست؟»؛ در مراد از «ذاتیت» دو احتمال هست:

احتمال اول این است که مراد از ذاتی، در مقابل اعتباری و جعلی است؛ یعنی نیاز به جعل و اعتبار نداشته باشد. طبق این احتمال آیا حجیت ظن، ذاتیه است یا ذاتیه نیست؟

گفتیم: مراد از حجیت منجزیت است. قبلاً گفتیم که سه نوع حجیت داریم: حجیت عقلیه، حجیت شرعیه، حجیت عقلائیه، و حجیت عرفیه. حجیتی که اینجا مد نظر ماست، فقط حجیت عقلیه است؛ یعنی عاصی عقلاً استحقاق عقوبت دارد. پس طبق این احتمال، مراد از ذاتی، جعلی است؛ یعنی مقتضای ذاتش باشد؛ بی نیاز از جعل و اعتبار باشد. و مراد از منجِّزیت هم منجزیت عقلیه است؛ یعنی مخالفت کننده با چنین تکلیفی عقلاً مستحق عقوبت است، یعنی عقوبت مخالف عقلاً قبیح نیست.

در حجیت ذاتیه ی ظن سه نظر مطرح شده:

نظریه ی اول: ذاتی نیست

مشهور بین علمای ما این است که ظنّ ذاتاً منجِّز نیست؛ یعنی آن ظنّی منجِّز است که منجِّزیتش جعل شده باشد. حجیت قطع در نزد مشهور مثل مالیت طلاست که بی نیاز از جعل است، و حجیت ظن در نزد مشهور مثل مالیت یک قطعه اسکناس است که در طول اعتبار است.

پس مشهور معتقدند که ظن عقلاً- منجِّز نیست؛ یعنی اگر خداوند عالم کسی را بر مخالفت با تکلیف مظنون عقاب کند، عقوبت خداوند قبیح است. مثلاً- من ظنّ به حرمت شرب این مایع دارم و فی علم الله هم حرام است، اگر خداوند من را بر مخالفت با این تکلیف مظنونه عقوبت کند، فعل خداوند قبیح است. این نظریه ی مشهور است.

نظریه ی دوم: ذاتی است

در بین علمای ما فقط مرحوم آقای صدر است که قائل است در رابطه ی با خداوند عالم، هیچ فرقی بین وهم و شک و ظن و قطع نیست؛ یعنی همین که احتمالی به یک تکلیف شرعی تعلق بگیرد، تکلیفْ منجَّز است؛ یعنی شخص مخالفت کننده مستحق عقوبت است، یعنی عقوبت مخالفت کننده قبیح نیست. غیر از مرحوم آقای صدر که قائل به ذاتیت شده، مشهور بین علمای ما این است که حجیت ظنّ ذاتی نیست.

نظریه ی سوم: حجیت ظنّ اطمینانی ذاتی است

مرحوم آقای صدر در دروس و حلقات بدون این که قائل را ذکرکند، گفته: گفته اند که: «منجِّزیت اطمینان، ذاتی است.»؛ یعنی منجِّزیت ظنّ اطمینانی ذاتی است، ولی منجزیت ظن غیراطمینانی ذاتی نیست.

مختار: تأیید شهیدصدر با دو اختلاف

ما با قول آقای صدر موافقیم، با دو اختلافی که داریم:

اختلاف اول: ذاتی بودن در مولای عقلائیه و موالی عرفیه

ایشان قائل است که منجزیت ذاتی ظنّ، منحصر است در تکالیف مولای حقیقی، اما در موالی عرفیه و عقلائیه، این حجیت و منجِّزیت، ذاتی نیست، بلکه جعلی است. پس بین مولای حقیقی که حق تعالی است و مولای عقلائی و عرفی فرق می گذارد؛ حجیت ظن را در مولای حقیقی ذاتی می داند، و در موالی عرفیه جعلی می داند.

ما قائل هستیم به ذاتی بودن منجِّزیت ظن و احتمال و شک هستیم، هم در هر سه مولای حقیقی (و احکام شرعی)، هم در مولای عقلائی، و هم در موالی عرفیه. چون همانطور که آقای صدر برائت عقلیه را در دائره ی خداوندی منکر است، ما برائت عقلیه را در دایره ی عقلائیه و عرفیه هم منکریم، آقای صدر برائت عقلائیه و عرفیه را قبول دارد. پس آقای صدر برائت عقلیه را فقط در مولای حقیقی منکر است، ما برائت عقلیه را در هر سه مولای حقیقی و عقلائی و عرفی قائل هستیم.

اختلاف دوم: احتیاط عقلی به جای حق الطاعه

فارق دوم با آقای صدر این است که آقای صدر قائل است که منجِّزیت وهم و شک و ظن و قطع، در هر چهار مرتبه از باب «حق الطاعه» است، ما قائلیم که از باب «احتیاط عقلی» است؛ یعنی منشأ اطاعت، دفع ضرر محتمل است. به فرق بین این دو قبلاً اشاره شده، و در اوایل اصول عملیه مجدداً مبحث «حق الطاعه» و «احتیاط عقلی» مطرح می شود. نکته ی استحقاق عقوبت، در نظر ما حسن و قبح عقلی است، و در نظر آقای صدر حق الطاعه است.

خلاصه

پس طبق معنای اول برای «ذاتیت» که در مقابل «جعل و اعتبار» بود، سه قول داریم: مشهور قائلند به عدم منجِّزیت ذاتی ظنّ، مرحوم آقای صدر قائل است به منجِّزیت «احتمال در دایره ی احکام شرعی» از جمله ظنّ، و یک قائلی هم قائل شده که: منجزیت اطمینان، ذاتی است، و منجزیت غیر اطمینان، جعلی است. و در نظر ما ظنّ منجِّز است مطلقاً؛ چه در مولای حقیقی، چه در مولای عقلائی، و چه در موالی عرفیه. و منجِّزیتش هم از باب «احتیاط عقلی» است، نه از باب «حق الطاعه».

ص: ۶۴۶

طبق معنای دوم: عدم امکان ردع

احتمـال دوم این است که مراد از «ذاتیت» این است که حجیت و منجزیتش نیـاز به جعل نـدارد و امکان ردع از آن هم نیست؛ یعنی الغای حجیتش غیرممکن باشـد. پس معنای دوم متقوّم به دو امر است: یکی این که منجزیتش ذاتی است، و دیگر این که الغـای منجِّزیتش هم مکن نباشـد، به خلاف احتمال اول که اعم بود از این که الغای حجیتش ممکن است یا نه؟». طبق این معنا که حجیت ظنّ اعتباری نباشد و الغای آن هم ممکن نباشد، آیا حجیت ظن ذاتی است یا غیرذاتی؟

مرور الغای حجیت قطع

برگردیم به قطع، بعد دوباره به ظنّ نگاه کنیم؛ در «قطع» دو نظر داشتیم: مشـهور می گفتند: «الغای منجِّزیت از قطع، ثبوتاً محال است.»، و آقـای صـدر می گفت: «ثبوتـاً ممکن است، اثباتاً محال است؛ یعنی اگر مولا حجیت قطع را الغاکنـد، هیـچ وقت نمی توانـد این الغـای خودش را به مکلف و عبـد برسانـد.». نظر مـا غیر از این دو نظر بود؛ مـا می گفتیم: «الغـای حجیت و منجزیت قطع، ثبوتاً و اثباتاً ممکن است.».

تطبیق بر ظنّ

مختار

در ظنّ، طبق مختار ما واضح است؛ وقتی که در قطع» گفتیم: «الغای منجزیت ممکن است»، در ظنّ به طریق اولی ممکن است.

مشهور

مشهور هم قائل هستند که الغای حجیت ذاتی ظن به معنای دوم ممکن است.

شهیدصدر

آقـای صـدر در «قطع» قائل به حجیت ذاتی قطع به معنای دوم شـده بود، ولی در حجیت ذاتی ظنّ به معنای دوم غیرذاتی است؛ یعنی معتقـد است که الغای حجیت از ظنّ ثبوتاً و اثباتاً ممکن است، ولو از قطع ممکن نیست؛ چون مولا اثباتاً می تواند حجیت یک ظن را الغاکند، به خلاف قطع که نمی تواند.

ص: ۶۴۷

ثمره ی معنای دوم، در نظریه ی آقای صدر پیداشد؛ در نظر آقای صدر، حجیت ظن به معنای اول ذاتی است، اما به معنای دوم غیرذاتی است؛ هیچ محذوری در الغای حجیت ظن نیست.

خلاصه

پس در حجیت ذاتی ظن به معنای دوم، همه قائل به عدم ذاتیت هستند.

جمع بندی

جمع بندی بحث این شد که حجیت ظن به معنای اول ودوم در نزد مشهور، غیرذاتی است. و در نظر آقای صدر به معنای اول ذاتی است و به معنای دوم غیرذاتی است. و در مختار ما، به معنای اول ذاتی است و به معنای دوم غیرذاتی است، کما این که ما در قطع هم گفتیم که الغای منجّزیت و حجیت، ثبوتاً و اثباتاً ممکن است.

هذا تمام الکلام در حجیت ذاتیه ی ظنّ.

فردا جهت ثانیه را مطرح می کنیم که مباحث «جمع بین حکم واقع و ظاهری» در جهت دوم مطرح می شود.

ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / مقام اول معارضه با قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان») ۹۶/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / مقام اول: معارضه با قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان»)

خلاصه مباحث گذشته:

در جلسه ی قبل عرض کردم که مشهور بین علمای اصولیین، این است که ظنّ مثل قطع نیست که حجت ذاتی باشد، اگر هم حجیتی داشته باشد، نیاز به جعل و اعتبار دارد. این، بحث در جهت اول بود که تمام شد. بحث امروز ما در جهت دوم است.

جهت ثانیه: فی امکان جعل الحجیه ی للظن

محل نزاع و طریق پاسخ

گاهی از عنوان بحث تعبیرمی شود به: «فی امکان التعبد بالظن»؛ آیا عقلاً ممکن است که شارع مقدس برای ظن حجیت جعل کند؟ اعم از این که برای خود ظن جعل حجیت کند یا برای سبب آن مثل خبر واحد.

ص: ۶۴۸

در جعل حجیت برای ظن، دو اشکال مطرح شده: این دو اشکال اگر برطرف بشود و جواب داده بشود، معلوم می شود که

جعل حجیت برای ظن ممکن است. اشکال اول این است که اگر شارع مقدس جعل حجیت برای ظن بکند، لازمه اش تخصیص قاعده ی «برائت عقلیه» است، درحالی که قواعد عقلی تخصیص برنمی دارد. اشکال دوم این است که اگر شارع مقدس جعل حجیت برای ظن بکند و ما را در عمل به ظن تعبدکند، معارضه می شود بین حکم واقعی و ظاهری؛ چون ما قائل به «تصویب» نیستیم؛ می گوییم: «احکام واقعیه ای داریم که جاهل و عالم در آن احکام، مشترک هستند.». اگر این دو اشکال برطرف بشود، معایش این است که جعل حجیت برای ظن امری ممکن و معقول است. پس در دو مقام بحث می کنیم؛ مقام اول راجع به اشکال اول، و مقام دوم راجع به اشکال دوم.

سؤال: در این عبارت که «تعبد به ظن آیا ممکن است یا محال؟»، آیا مقصود محال ذاتی است یا وقوعی؟

پاسخ: همه ی محال های وقوعی، به محال های ذاتی برمی گردد، پس امکان در مقابل استحاله است.

مقام اول: معارضه با قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان»

توضیح قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان»

علما قائل شده اند که «عقاب بلا بیان، قبیح است. و مراد از بیان، «علم» است.»؛ یعنی اگر خداوند عبد را بر مخالفت تکلیف فعلی غیرمقطوع عقوبت کند، عقوبتش عقلاً قبیح است. فرض کنید شرب این مایع بر من حرام است، اگر به این حرمت علم و قطع داشته باشم، اگر با این تکلیف مخالفت کنم، عقوبت من عقلا قبیح نیست. اما اگر قطع نداشته باشم، سواء ظن داشته باشم یا وهم داشته باشم، قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» می گوید: «اگر خداوند عالم، عبدش را بر این تکلیف عقوبت کند، قبیح است.».

این اشکال، طبق مبنای کسانی است که قاعده ی قبح عقاب بلا بیان را قبول کرده اند کما علیه المشهور. ما اصل این قاعده را قبول نداریم؛ مرحوم آقای صدر به جای این قاعده «حق الطاعه» را گذاشته و ما قاعده ی «احتیاط عقلی» را گذاشته ایم. این بحث، با این پیش فرض است که این قاعده را قبول داشته باشیم.

توضیح معارضه ی این قاعده با «تعبد به ظن»

طبق این قاعده اگر شارع بگوید: «ظن حجت است»، وقتی که من ظن به این تکلیف دارم، آیا عقوبت خداوند قبیح است یا قبیح نیست؟ اگر قبیح است، پس شارع نمی تواند ظنّی که حجت نیست را حجت کند. اگر شارع بتواند جعل حجیت کند، پس قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» تخصیص خورده، درحالی که قواعد عقلیه قابل تخصیص نیست؛ چون در قواعد عقلیه، عقل موضوع را تحدیدمی کند. باب انشائات و تشریع نیست ک تخصیص بزنند. عقل می گوید: «این معمول در این قاعده است».

مشهور بین متأخرین، از اشکال اول دو جواب داده اند.

جواب اول: عقاب، بر تکلیف واقعی نیست

عقوبت الهی، بر مخالفت تکلیف واقعی نیست، بر مخالفت تکلیف ظاهری است. مثلاً ثقه ای آمد گفت: «این مایع نجس است» و من شرب کردم و شربش در واقع هم نجس بود، این جواب قائل است که من را بر شرب نجس عقوبت نمی کنند چون علم نداشته ام، اما من را به خاطر مخالفت کردن با خبر ثقه عقوبت می کنند. اگر ثقه ای هم به زید گفت که این مایع نجس است و زید این مایع را شرب کرد و درواقع نجس نبود، زید را عقوبت می کنند به خاطر شرب نجس، من را عقوبت می کنند به خاطر مخالفت با اماره و خبر ثقه.

اشکال: پس عقوبت همه ی گناهانی که با اماره اثبات می شود یکسان است؛ عقوبت بر مخالفت با اماره است!

پاسخ: بله؛ اگر اماره قائم بشود بر حرمت شرب خمر و اماره قائم بشود بر حرمت شرب نجس، چه شرب خمر کنیم و چه شرب نجس، بر شرب خمر یا شرب نجس عقوبت نمی شویم، بر مخالفت با حکم ظاهری عقوبت می شویم.

مناقشه: وجوب تبعیت از اماره وجوب طریقی است

این جواب را مشهور قبول نکرده اند؛ چون وجوب تبعیت از اماره، وجوب طریقی است، در وجوب طریقی استحقاق عقوبت نداریم. وجوب طریقی، یعنی مولا تبعیت از اماره را بر ما واجب کرده لأجل تنجّز نسبت به واقع، یا لأجل تعذّر نسبت به واقع.

جواب دوم: تنزیل اماره به منزله ی علم

جواب دوم، از مدرسه ی مرحوم میرزای نائینی است؛ مرحوم میرزا جواب داده و شاگردان ایشان هم قبول کرده اند.

در مانحن فیه، عقوبت مع البیان است نه بلا- بیان؛ چون اگر شارع ظن حاصل از خبر واحد را «علم» اعتبارکند، وقتی خبر می گوید: «حرام است»، پس من نسبت به حرمت فعلی عالم هستم.

مناقشه: مراد از علم در این قاعده علم وجدانی است

این بیان هم درست نیست؛ چون ولو شارع اعتبارکرده باشد، ولی خبر «علم» نمی شود. قاعده به ما می گوید: «عقوبت بر مخالفت تکلیف غیرمعلوم، عقلاً بیح است.»، مراد از معلوم در این قاعده، معلوم به علم وجدانی است، و حتی در فرض اعتبار شارع ظن را علماً، با این اعتبار شارع، ظن من تبدیل به علم نمی شود.

پس این دو جوابی که از مشهور گفته شده، درست نیست.

جواب سوم: (تصرف در متعلق علم)

اگر قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» را بپذیریم و بخواهیم امکانی بشویم، هیچ راهی نداریم، جز این که در قاعده تصرف کنیم؛ وقتی می گوییم: «عقوبت بلا- علم قبیح است»، مرادمان از «علم»، اعم از «علم به تکلیف» یا «علم به امری که قائم بر تکلیف شده» است، یعنی باید حجیت آن قائم شده برای ما محرز شده باشد. پس قاعده می گوید: «عقوبت، بلاعلم قبیح است مطلقاً؛ چه علم تعلق بگیرد به خود تکلیف، و چه تعلق بگیرد به حجیت امری که بر تکلیف فعلی قائم شده.». در این صورت، این اشکال اول دفع می شود. پس اگر هم بخواهیم قاعده ی «قبح عقاب بلا بیان» را قبول کنیم، به این معنا قبول می کنیم.

ص: ۶۵۱

سؤال: یعنی در متعلَّق علم تصرف کردیم؟

پاسخ: بله.

اشکال: این فرمایش شما، ادعا در مقابل ادعا نیست؟

پاسخ: در بحث «برائت عقلیه» می آید که این بحث برهان بردار نیست، ما هستیم و وجدان مان.

مقام دوم: جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری

این مقام ثانی، در مقام جواب از اشکال دوم است. این، همان بحث معروف جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است. اول به اشکال برسیم بعد به اجوبه برسیم.

تفصیل اشکال

گفته شده که معارضه است بین حکم واقعی و ظاهری؛ یعنی اگر شارع جعل حجیت کند برای ظن، لازمه اش تعارض بین حکم واقعی و حکم ظاهری است.

متأخرین متوجه شده اند این معارضه ی بین دو حکم، یک اشکال نیست؛ در شکمش سه اشکال است. پس اشکال معارضه، به سه اشکال برمی گردد.

اشکال اول: اجتماع ضدین یا مثلین

گفته اند که لازمه ی جعل حجیت برای ظن، یا لازمه ی تعبد به عمل به ظن، اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین است. مثلاً من نمی دانم: «شرب این مایع، حرام است یا حلال است؟»، اگر اماره و مثلاً خبر ثقه به من بگوید: «این مایع نجس نیست»، این مایع اگر در عالم واقع نجس باشد، لازم می آید که شرب این مایع دو حکم متضاد داشته باشد: حرمت واقعیه و اباحه ی ظاهریه. و درواقع اگر نجس نباشد، لازم می آید که شرب این مایع دو حکم مثلین داشته باشد: اباحه ی واقعیه و اباحه ی ظاهری. پس لازمه ی جعل تعبد برای ظن و حجیت برای ظن، اجتماع مثلین است اگر اماره مطابق واقع باشد، یا اجتماع ضدین است اگر اماره مخالف واقع باشد.

سؤال: آیا این اشکال طبق نظر مشهور است که اباحه را به عنوان حکم قبول دارند؟

پاسخ: بله؛ اگر گفتیم: «اباحه ی واقعیه نداریم»، اجتماع مثلین لازم نمی آید.

این مثالی که زدم، شبهه ی تحریمیه بود. شبهه ی وجوبیه هم شبیه همین است: نمی دانیم: «غسل جمعه واجب است یا مستحب؟»، اگر اماره و خبر ثقه بیاید بگوید: «واجب نیست»، اگر درواقع غسل جمعه واجب باشد، لازمه اش اجتماع ضدین است: اباحه ی ظاهریه و وجوب واقعی با همدیگر ضدین هستند. و اگر اماره و خبر ثقه بگوید: «ترخیص بدهد و درواقع مستحب باشد، باز هم اجتماع ضدین لازم می آید؛ چون لازم می آید که این فعل، هم مباح باشد و هم مستحب.

پس اشکال اول این است که لازمه ی جعل حجیت برای ظن، اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین است.

اشکال: کسی که علم به تکلیف ندارد، تکلیف واقعی در حق او فعلی نبوده و درنتیجه اجتماعی لازم نمی آید.

پاسخ: اگر تکلیف واقعی در حق او فعلی نباشد، لازم می آید که جاهل و عالم دو حکم متفاوت داشته باشند.

اشکال دوم: نقض غرض

اشکال دوم این است که: لازمه ی جعل حجیت برای ظن، نقض غرض است. و نقض غرض، عقلاً محال است. فرض کنید که این مایع درواقع نجس است و خبر ثقه بگوید: «این مایع نجس نیست»، اگر شارع بگوید: «خبر واحد حجت است»، نقض غرض لازم می آید؛ چون وقتی که شارع شرب این مایع را بر من تحریم کرده، یک غرضی داشته، بعد که به واسطه ی جعل حجیت این خبر واحد به من ترخیص در شرب می دهد، ناقض آن غرضی است که در تحریم داشته. و شخص ملتفت ممکن نیست ناقض غرض داشته باشد؛ اگر شما به طرف مشرق می روید برای این که آب به دست بیاورید، امکان ندارد غرض شما وصول به ماء باشد در عین حال به سمت مشرق بروید درحالی که علم دارید که آب در طرف مشرق نیست. یا واقعاً غرضش وصول نیست، یا نمی داند که آب در مشرق نیست. این تناقض، یا برمی گردد به این که غرض، غرض نیست، یا برمی گردد به این که ناقض، ناقض نیست.

سؤال: نمی شود دو غرض داشته باشد؟

پاسخ: خروج از بحث است و با تأمین همان غرضی که تأمین می شود، نقض غرض لازم نمی آید.

اشکال سوم: القای در مفسده و تفویت مصلحت

اصلاً جعل حجیت برای ظن عقلاً قبیح است؛ چون ایجاب و تحریم شارع، دائرمدار مصلحت و مفسده است؛ چیزی را واجب می کند که ذامصلحت باشد و چیزی را تحریم می کند که ذامفسده باشد. مشهور بین امامیه این است که تمام تکالیف، دائرمدار مصلحت و مفسده در متعلّقات وجوب و حرمت هستند.

اگر کاری در واقع حرام باشد، مفسده ی لزومیه دارد. اگر من این حرمت را ندانم و شارع اماره ی قائم بر عدم حرمت را در حق من حجت کند، باعث القای در مفسده می شود. مثلاً ـ اگر آبی در واقع نجس باشد و ثقه ای بگوید: «پاک است»، اگر شارع این اماره را بر من حجت کند، باعث القای در مفسده ی شرب نجس می شود، و القای در مفسده هم عقلاً قبیح است.

و اگر کاری در واقع واجب باشد، مصلحت لزومیه دارد. اگر من این وجوب را ندانم و شارع اماره ی قائم بر عدم وجوب را در حق من حجت کند، باعث تفویت مصلحت می شود. مثلاً من نمی دانم: «غسل جمعه واجب است یا مستحب است؟»، اگر در واقع واجب باشد و شارع بگوید: «خبر ثقه حجت است»، با این جعل حجیت برای خبر ثقه، مصلحتِ در غسل جمعه را بر من تفویت کرده است.

مراحل پاسخ

این سه اشکال را باید جداجدا بررسی کنیم. لکن اشکال اول ودوم را با هم بررسی می کنیم و اشکال سوم را جداگانه؛ چون اشکال اول و دوم (که اجتماع مثلین یا ضدین یا نقض غرض لازم می آید) ناظر به عقل نظری است. و اشکال سوم (که تفویت مصلحت لازم می آید) ناظر به عقل عملی است. لذا ما هم این دو اشکال را در دو مرحله پاسخ می دهیم.

ص: ۶۵۴

ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی با حکم ظاهری / تفصیل اشکال) ۹۶/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی با حکم ظاهری / تفصیل اشکال)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در امکان تعبد به ظنّ» بود؛ عرض کردیم که در این تعبد به ظن دو اشکال هست؛ از اشکال اول فارغ شدیم، اشکال دوم معارضه ی بین حکم واقعی و ظاهری بود، و گفتیم: معارضه ی بین حکم واقعی و ظاهری، به سه اشکال برمی گردد که دو اشکالش مربوط به عقل نظری است، و یک اشکالش مربوط به عقل عملی است. گفتیم: دو جواب باید بدهیم؛ یک جواب از ناحیه ی عقلی نظری باید بدهیم به آن اشکال اول و دوم، و یک جواب هم از ناحیه ی عقل عملی باید بدهیم به اشکال سوم.

مرحله ی اول: جواب اشکال اول و دوم از ناحیه ی عقل نظری

در مرحله ی اول می خواهیم به اشکالی که آن اشکال از ناحیه ی عقل نظری لازم آمده بود (که اجتماع مثلین و نقض غرض بود) پاسخ دهیم. از این اشکال، به وجوهی پاسخ داده شده است:

وجه اول: حکم تکلیفی و وضعی

در حکم واقعی، تکلیف وجوب یا حرمت داریم. اما در حکم ظاهری هیچ تکلیفی نیست، فقط احکام وضعی است؛ مثل حجیت و منجّزیت و طریقیت و علمیت و کاشفیت و امثال اینها. منافاتی ندارد شارع برای «شرب نجس» حرمت فعلی را جعل کند و برای «خبر ثقه» که قائم بر طهارت این اناء و حرمت شرب مایع نجس شده، حجیت و طریقیت و علمیت را جعل کند. هیچ کدام از آن محذورهای جمع بین مثلین و ضدین هم لازم نمی آید. این، جوابی است که جماعتی فرموده اند و مشکل «تعارض بین حکم ظاهری و واقعی» را حل کرده اند.

ص: ۶۵۵

مناقشه: به لحاظ ملاکات و مبادی اشکال باقی است

مشهور بین متأخرین از جمله آقای صدر، این جواب را قبول نکرده اند. ایشان در کتاب «مباحث» ج۲ص ۳۰ فرموده که در اینجا، هم اجتماع ضدین لازم می آید و هم نقض غرض لازم می آید.

به لحاظ اجتماع مثلین و اجتماع ضدین

حکم، یک امر اعتباری است، لذا اجتماع ضدین، در وجوب و اباحه، یا وجوب و حرمت، به لحاظ خود حکم نیست، بلکه به

لحاظ ملاکات و مبادی است. ملاکات، یعنی مصلحت و مفسده. مبادی، یعنی اراده و کراهت در نفس مولا.

به لحاظ ملاکات (مصلحت و مفسده)

فرض کنید این مایع فی علم الله نجس است و شربش حرمت فعلی دارد، ثقه ای می گوید: «پاک است». مولا ـ جعل حرمت کرده برای شرب این مایع، و جعل حجیت کرده برای این خبر ثقه ای که بر طهارت این مایع قائم شده. در مانحن فیه وقتی که جعل حجیت می کند، این حجیت، به معنای «معذِّریت» است؛ یعنی این خبر ثقه نسبت به من معذِّر است. من اگر این را شرب کردم، از طرفی مفسده دارد چون حرمت فعلی دارد، از طرف دیگر جعل معذِّریت برای اماره ی قائم شده بر طهارت، معنایش این است که: «شرب این مایع، مفسده ای ندارد.»؛ اگر واقعاً مفسده داشت، آن را حجت قرار نمی داد.

به لحاظ مبادی (اراده و کراهت مولا)

وقتی که شرب مایعی در واقع نجس باشد، پس مولا ـ نسبت به شرب آن، کراهت دارد. و وقتی که جعل حجیت و منجزیت برای خبر ثقه می کند، معلوم می شود که نسبت به شرب این مایع کراهت ندارد؛ اگر کاره بود، این خبر را حجت قرارنمی داد. پس درواقع آن تضادّی که هست، به لحاظ ملاک و به لحاظ اراده و کراهت است که در اینجا هم هست و فرقی نکرد.

به لحاظ نقض غرض

از طرفی تحریم شرب این مایع، نشان می دهد غرضی داشته، از طرف دیگر با جعل حجیت برای اماره ی قائم شده بر طهارت، غرض خودش را از تحریم نقض کرد.

نتیجه

پس این که بگوییم: «حکم واقعی، تکلیفی است. و حکم ظاهری، وضعی است.»، اثری ندارد.

اشکال در مبانی این مناقشه

اگر مبانی این مناقشه ی آقای صدر را بپذیریم، جواب خوبی است. ولی این جواب، مبانی ای دارد که ما نپذیرفته ایم؛ مثلاً گفته شده که: «احکام واقعی در تکالیف، تابع مصلحت و مفسده در متعلَّق هستند؛ مثلاً در تکلیف وجوبی مولا اراده دارد، و در تکلیف تحریمی مولا کراهت دارد.»، ما اینا را قبول نکردیم. یا مثلاً در باب احکام ظاهری گفته اند که: «مجعول، حجیت و طریقیت و منجِّزیت است.»، ما اینها را قبول نکردیم. اگر اینها را قبول کنیم، این جواب، جواب خوبی است. در آخر بحث، در جمع بین حکم واقع و ظاهری، مختار خودمان را عرض می کنم.

وجه دوم: تفاوت مصبّ ملاک در احکام ظاهری و واقعی

وجه دوم، وجهی است که عده ای فرموده اند: هیچ محذوری در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیست؛ چون مبادی حکم در ظاهری و واقعی، دو تاست. مثلاً ما یک حرمت داریم و یک وجوب، حرمت به فعلی تعلق می گیرد که آن فعل، ذات مفسده باشد. و وجوب به فعلی تعلق می گیرد که آن فعل ذات مصلحت است. در احکام ظاهری مثل برائت و احتیاط، در ناحیه ی «متعلَّق» ملاک نیست، در نفس «جعل» ملاک است، ملاک در خود «جعل» است؛ یعنی وقتی که شارع برائت و ترخیص را جعل می کند، خود «جعل ترخیص» ملاک دارد، نه این که «مرخَّصٌ فیه ملاک دارد». وقتی شارع احتیاط را واجب می کند، خود «جعل احتیاط» ملاک دارد، نه آن عملی که محتاطٌ فیه است. پس مصبّ ملاک دو تاست و درنتیجه تعارض برداشته می شود؛ احکام واقعیِ وجوب و حرمت، ناشی می شود از مصلحت در متعلَّق، ولی احکام ظاهریِ برائت و وجوب احتیاط، ناشی می شود از مصلحتی که در نفس این جعل هست.

مثلاً ثقه گفت: «پاک است» ولی فی علم الله نجس است، شارع نسبت به شرب این مایع «حرمت» جعل کرده؛ چون در شربش مفسده است. و حجیت خبر قائم بر طهارت این مایع را هم جعل کرده است، اما نه به این خاطر که «در شرب آن مفسده نیست»، بلکه به این خاطر که «جعل حجیت» ملاک دارد. پس شرب این مایع بر من حرام است چون در «شرب نجس» مفسده هست، و خبر قائم بر طهارت آن هم حجت است چون در «جعل حجیت» ملاک هست.

سؤال: آیا از باب تزاحم است؟

پاسخ: تزاحمی نیست، دو چیز است؛ تحریم کرده به خاطر مفسده ی شرب، و جعل حجیت کرده به خاطر مصلحت جعل حجیت.

و من را ترخیص می دهد لمصلحهٍ در نفس ترخیص.

مناقشه ی اول: این که «مصلحت در نفس جعل باشد» نامعقول است

مرحوم آقای صدر، یکی از کسانی است که با این وجه مخالفت کرده، ولی جوابی داده که منحصر به خودشان بوده؛ دیگران جواب های دیگری داده اند.

جواب آقای صدر این بوده که اصلاً «مصلحت در جعل» نامعقول است؛ چون دائماً مصلحت یا مفسده را باید در متعلَّق در نظر بگیریم، ولو مصلحت در طول جعل باشد؛ مثلاً مصلحت داشتن «روزه» به دو نحو قابل تصور است: ممکن است روزه از ابتدا (قبل از جعل) مصلحت داشته باشد و شارع به آن امرمی کند، و ممکن است روزه ابتدا مصلحت نداشته باشد اما بعد از امر شارع مصلحت دار بشود. اما اگر مصلحت فقط در «جعل» باشد و شارع لمصلحهٍ فی الجعل امر به «روزه» کند، در این صورت شارع حق الطاعه ندارد؛ در نظر عقل، اطاعت چنین امری لازم نیست. بنابراین آقای صدر معتقد است که اصل این کلام (که مصلحت در نفس جعل باشد)، نامعقول است؛ چون عقل می گوید: اگر مصلحت در نفس جعل باشد، هیچ مصلحتی در متعلَّق نیست ولو در طول امر، و درنتیجه در نظر عقل چنین امری وجوب اطاعت ندارد. لذا ایشان فرموده اند: این که «مصلحت، در نفس جعل است.» نامعقول است؛ برای «مصلحت» باید برویم سراغ متعلَّق، ولو در طول امر.

ص: ۶۵۸

این مطلب، در بحوث:ج۴ص۱۹۴ است: «و امّا جعل الحکم لمصلحه فی نفس الجعل الّذی هو فعل المولی مع خلو المتعلق عن کل مصلحه حتی فی طول الجعل، فمثل هذا الحکم لایکون موضوعاً لحق الطاعه عقلاً؛ لأنَّ تمام الغرض منه تحقَّق بنفس جعله الّذی هو فعل المولی من دون حاجه إلی امتثال أصلًا. مع انه لایدفع شبهه نقض الغرض.».

اشکال اول: این تحلیل در «معذِّریت» تمام نیست

این فرمایش ایشان اگر هم تمام باشد (که خواهیم گفت تمام نیست)، در معذِّریت درست نیست؛ مثلاً عملی را شارع به خاطر مفسده تحریم کرده اما ترخیص هم داده. ترخیص، حق الطاعه ندارد؛ حق الطاعه فقط در تکلیف (یعنی وجوب و حرمت) است. ایشان فرمود: «اگر مصلحت فقط در نفس جعل باشد، تالی فاسدش این است که حق الطاعه محقق نمی شود.»، این تالی فاسد در جایی که مجعول «ترخیص» باشد، سالبه به انتفاء موضوع است؛ در ترخیص اصلاً حق الطاعه ای نیست که در اثر مصلحت نداشتن متعلَّقْ محقق نشود. به تعبیر دیگر: وجوبِ بدون حق الطاعه بی معنی است، ولی ترخیص بدون حق الطاعه بی معنی نیست و هیچ محذوری ندارد.

اشکال دوم: مصلحت در جعل معنادار است

اشکال دوم، اشکال اصلی ماست؛ که مصلحت در جعل معنا هم دارد. کأنّ ذهن آقای صدر فقط سراغ تشریع و عملیهالجعل رفته، و حال آن که مراد ما از مصلحت در «جعل»، مصلحت در «مجعول»(۱) است؛ مجعول، ملزَم بودن مکلف است، ممکن است ملزم بودن مکلف مصلحت داشته باشد، ولو مکلفٌ به هیچ مصلحتی نداشته باشد. و این وجه در «ترخیص» هم جاری است؛ خود مرخَّص بودن من ملاک دارد ولو فعل مرخَّصٌ فیه هیچ ملاکی نداشته باشد.(۲)

۱- (۱) - مجعول، عبارت است از الزامی جزئی؛ مثل وجوب صوم شهر رمضان بر زید. جعل، عبارت است از الزام کلی؛ مثل وجوب صوم شهر رمضان. به ملزَم بودن هم مجعول می گویند.

۲- (۲) - بعضی بزرگان مثل آیت الله شبیری زنجانی یکی از مثال های جایی که مصلحت لزومیه دارد ولی واجب نیست را «مسواک زدن» دانسته اند؛ به خاطر فرمایش پیامبر: «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاهٍ.»؛ در این مثالِ جعل ترخیص برای مسواک زدن، مسواک نزدن مصلحت ندارد، بلکه مجعول (ملزم نبودن مکلف به مسواک زدن) مصلحت دارد. مقرر.

پس این که آقـای صـدر فرمودنـد: «مصـلحت و ملاک، در جعل بی معناست.»، تمام نیست؛ مصـلحت داشـتن جعل، یعنی ملزم بودن من به حمل شایع، مرخص بودن من به حمل شایع. باز هم حق الطاعه اینجا را می گیرد.

مناقشه ی دوم: نقض غرض باقی است

اما این وجه دوم هم درست نیست؛ چون همان اشـکالاتی که در وجه اول گفتیم، اینجا هم لازم می آید؛ تحریمش کرده چون مفسـده داشـته، و ترخیصـش هم مصـلحت داشـته، پس نقض غرض لازم می آید؛ چون من اگر ترک کنم، به خاطر «ترخیص» استحقاق عقوبت ندارم، پس غرض شارع از ایجاب نقض می شود.

سؤال: آیا اجتماع ضدین هم لازم می آید؟

پاسخ: به لحاظ نفس مولا لازم می آید، اما به لحاظ خود «حکم» لازم نمی آید.

وجه سوم: مراتب حکم

وجه سوم، وجهی است از مرحوم آخونـد. تـا آنجـا که من می دانم، مرحوم آخونـد این وجه را هیـچ جـا مبسوطـاً بیـان نکرده، علمای بعدی جسـته گریخته، و لعلّ سینه به سینه مراد مرحوم آخوند را به ما رساننده اند. اما این تفاسیر و مبانی خودش را هیچ وقت خودش توضـیح نـداده است. مبـانی مرحوم آخونـد اینجا خیلی مهم است؛ مـدرسه ی میرزا این وجهی که مرحوم آخوند برای حـل تعـارض بین حکم واقعی و ظـاهری ارائه کرده طبق مبـانی خودشان مناقشه کرده انـد، ما اگر می خواهیم به این وجه مناقشه کنیم، باید با مبانی خودشان اشـکال کنیم؛ ما اگر بر اساس مبانی خودمان به دیگران اشکال کنیم، درواقع اشکال نکرده ایم. اگر بـا حفـظ مبنـا اشـکال کردیم، می شود اشـکال بنـایی. اگر مبنا را قبول نداشـته باشـیم، فقط بایـد بگوییم: «مبنا را قبول نداریم».

آدرس این مطلب، در کفایه صـفحه۲۷۷ است. از قـدیم معروف بوده که مرحوم آخونـد، برای حکم چهـار مرحله قائـل است: اقتضـاء، انشاء، فعلیت، و تنجّز. مراد از مراتب حکم، مراتب تکلیف است، و مراد از تکلیف وجوب و حرمت است. پس به تعبیر دیگر: هر تکلیف لزومی، حتماً این چهار مرحله را دارد: اقتضاء، انشاء فعلیت، و تنجّز.

ص: ۶۶۰

مرحوم آخوند با کمک همین چهار مرحله کردن، جمع کرده بین حکم ظاهری و حکم واقعی. این را فردا سعی می کنم مبسوطاً توضیح بدهم.

ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی و ظاهری / جواب اشکال اول ودوم) ۹۶/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی و ظاهری / جواب اشکال اول ودوم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حل معارضه ای بود که بین حکم ظاهری و واقعی است، اشکال اول و دوم، معارضه از منظر عقل نظری بود؛ اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین، یا نقض غرض. در پاسخ به این دو اشکال، وجه اول و دوم را خواندیم، رسیدیم به وجه سوم.

مرحوم صاحب کفایه با مراتبی که برای حکم درست کرده است، تعارض بین حکم واقعی و ظاهری را اینطور حل کرد که این دو حکم در دو مرتبه قرارداد.

مراتب تکلیف

فرموده است: هر تکلیفی چهار مرتبه دارد: اقتضاء، انشاء، فعلیت، و تنجّز.

اقتضاء: وجود مقتضی در فعل خارجاً

مرتبه ی اقتضاء، همان وجود مقتضی برای تکلیف است. مثلاً در «شرب خمر» مفسده است، این مفسده مقتضی است برای این که شارع جعل حرمت کند برای شرب خمر. یا مثلاً در «صیام» مصلحت هست، این مصلحت مقتضی است برای این که شارع جعل وجوب کند برای صیام. پس مرحله ی «اقتضاء»، یعنی وجود مقتضی (مصلحت و مفسده) در فعل خارجاً.

انشاء: ایجاد المعنی باللفظ

در مرتبه ی «انشاء»، بر اساس مقتضی، مولا انشاء می کند؛ امرمی کند به صیام، نهی می کند از شرب خمر. در انشاء هم مرحوم آخوند قائل است که حقیقتش ایجاد المعنی باللفظ است. در فعل مصلحت دار، طلب را انشاء می کند، در فعل مفسده دار، یا طلب (اگر حقیقت نهی «طلب ترک» باشد) را انشاء می کند یا ردع و زجر را (اگر حقیقت نهی ردع و زجر باشد).

ص: ۶۶۱

فعلیت

مرحله ی سوم «فعلیت» است؛ در این مرحله، اشتیاق و کراهت، در نفس مولا- منقدح (روشن) می شود. ایشان این اراده و

کراهت منقدحه در نفس مولا را «تکلیف فعلی» نام گذاری کرده است.

مثلاًـ صوم ماه رمضان مصلحت دارد؛ یعنی مقتضی طلب و ایجاب، در خارج هست و مرحله ی اول وجوب صوم محقق است. در مرحله ی دوم شارع می گوید: «مَن شَهِد منکم الشهر فلیصمه»، این مرتبه ی انشاء است؛ یعنی صیام ماه رمضان را طلب و انشاء کرده. تا اینجا دو مرحله محقق شده است. الآن اگر این خطاب شامل زید بشود، مرحله ی سوم هم محقق می شود؛ الآن که مثلاًـ ماه رجب است، آیا مولا الآن اشتیاق دارد که زید ماه رمضان روزه بگیرد؟ شیخ می گفت: الآن مولا اشتیاق دارد به روزه ی ماه رمضان. مرحوم آخوند و مشهور گفته اند: مولا الآن اشتیاقی به روزه ی ماه رمضان ندارد. در ابتدای ماه رمضان، مرحوم آخوند و دیگران قائل هستند که مولاـ به محض رؤیت هلال، مولا اشتیاق دارد که زید فردا روزه بگیرد. این وجوب صوم فردا، شب اول ماه رمضان فعلی می شود و همین الآن وجوب روزه ی ماه رمضان فعلی می شود، در طول ماه رجب و شعبان اقتضائی بود. ایشان قائل است که همه ی تکالیف اینجور هستند.

اما این اشتیاق اینطور نیست که الآن حاصل شده باشد (تا تغییر در ذات خداوند لازم بیاید)، بلکه آنچه الآن حاصل شده است، متعلَّق اشتیاق است، نه خود اشتیاق. مثلاً می گویم: «من اشتیاق دارم هر کسی که وارد مدرسه می شود، به او سلام کنم.»، این شوق الآن هست، ولی مشتاقٌ إلیه نیست. در نزد آخوند فعلیت حکم به فعلیت طلب نفسانی است، و در مدرسه ی میرزا به فعلیت طلب انشائی است. پس قبل از دخول ماه رمضان، وجوب صوم ماه رمضان بر زید فقط انشائی بود، اما همین که ماه رمضان داخل شد، همین الآن مولا اشتیاق دارد که زید فردا روزه بگیرد.

سؤال: اشتیاق از اول بوده؟

پاسخ: بله؛ مثل این است که بین دیوار و نور حائلی قرار دارد، وقتی حائل را برمی دارید، نور بر دیوار می تابد. نور قدیم است، حائل از میان رفته. همین که این آیه نازل می شود، در نفس نبی اکرم اشتیاق به صوم شهر رمضان منقدح می شود، لکن این اشتیاقش نسبت به زید وقتی فعلی می شود که زید به دنیا بیاید و به سن تکلیف برسد و شهر رمضان هم برسد، اگرچه صدهزار سال بعد از نبی اکرم باشد.

سؤال: چه نیازی هست که این اشتیاق در نفس پیامبر باشد؟

پاسخ: چون ایشان قائل است که حقیقت تکلیف، به اراده و کراهت است. و چون خداوند در معرض اراده و کراهت نیست، پس ایشان سراغ نبی و امام رفته. ما نمی دانیم: «چرا ایشان سراغ «امام» هم رفته؟»، ولی می توانیم احتمال بدهیم که علتش این بوده که اگر ما قائل بشویم که: «انسان واجد نفس است»، با مردن از بین نمی رود. اگر گفتیم: «انسان فاقد نفس است»، با مردن از بین می رود. پس باید یک جایگزین درست کنیم؛ جایگزینش «امام» است. یکی از خصوصیات «امام» این است که تا برپاشدن قیامت هست؛ درست است که امام هم می میرد، ولی آخرین امام وقتی از دنیا می رود که بعدش کسی نیست. شاید این نکته در ذهن مرحوم آخوند بوده که باعث شده نفس «ولی» را هم دنبال کند، درحالی که نفس «نبی» برای این اشتیاق کافی بوده، خصوصاً با این نظریه ی حکما که «نفس، ابدی است.»؛ طبق این نظریه «موت» فقط یک انفصالی است بین نفس و بدن، و نفس تا ابد باقی است. البته ایشان با تردید ذکرکرده؛ یا به این دلیل که در ذهن خودش روشن نبوده که: «نفس، موجود مجرد است.»، یا خواسته یک حرفی بزند که عمومی باشد؛ متکلمین مثل مرحوم مجلسی وجود نفس را منکر بوده اند، بلکه مرحوم مجلسی یک مطلب تندی هم به قائلین به وجود نفس گفته است.

بنـابراین وقـتی می گوییم: «تکلیف، فعلی است.»، یعنی اراده و اشتیـاقی بر طبق آن موجود است، یـا در نفس نـبی، یـا در نفس ولی. بنابراین فعلیت تکلیف یک فرد، به این است که این اراده نسبت به این فرد موجود باشد.

تنجّز

مرحلـه ی تنجّز، مرحلـه ای است که عقـل حکم می کنـد که: «اطـاعت لازم است»، عقـل حکم می کنـد: «در مخـالفت بـا این تکلیف، استحقاق عقوبت داری.». پس مرتبه ی تنجز، مرتبه ی استحقاق عقاب و لزوم طاعت است.

حل اشکال تعارض با توجه به مراتب تکلیف

این مراتب، در طول هم هسـتند؛ تا مرحله ی اول نباشـد، به مرحله ی دوم نمی رسـیم. تا مرحله ی دوم نباشد، به مرحله ی سوم نمی رسیم. و تا مرحله ی سوم نباشد، به مرحله ی چهارم نمی رسیم.

دو نفر زید و عمرو را فرض کنید. وقتی ماه رمضان تمام می شود، عمرو خودش هلال ماه شوال را رؤیت کرد، وقتی که رؤیت کرد، حرمت صوم فردا، از انشاء به فعلیت و تنجز می رسـد و درنتیجه صوم فردا حرام است. زید خودش رؤیت نکرد، بلکه ثقه ای به او گفت: «مـاه رؤیت نشـده» و فی علم الله فردا اول مـاه شـوال است. حرمت روزه ی فردا نسـبت به زیـد، در نظر مروحوم آخونـد، اقتضـائی هست، انشائی هست، ولی فعلی نیست؛ یعنی در نفس مولا هیـچ اشتیاقی نسبت به ترک صوم فردا نسـبت به زیـد نیست؛ چون جنـاب زیـد نسـبت به فردا، یـا استصـحاب بقـاء مـاه رمضان را دارد، یا ثقه ای به او گفته که فردا ماه رمضان است. در نظر مرحوم آخوند، «حرمت صوم فردا»، نسبت به عمرو (که خودش هلال ماه شوال را رؤیت کرده) همه ی مراتب را طی کرده است و به فعلیت و تنجّز رسـیده است، اما نسـبت به زیـد که استصـحاب یا خبر ثقه به او گفت: «فردا آخر ماه رمضان است»، حرمت روزه ی فردا انشائی هست ولی فعلی نیست؛ یعنی در نفس نبی یا امام، نسبت به «صوم فردا»ی زید، هیچ کراهتی نیست. پس معارضه برداشته شد و اجتماع مثلین یا ضدین لازم نمی آید.

در نظر مرحوم آخوند هیچ وقت اینطور نمی شود که «فعلیت» باشد ولی «تنجّز» نباشد. البته در نظر مرحوم آخوند، در مواردی که برائت عقلیه داریم ولی برائت شرعیه نداریم، فعلیت هست اما تنجّز نیست.

اشکال: طبق این معنایی که گفتید، درنهایت تنجز پیدانمی کند.

پاسخ: بله؛ در نظر آخوند حرمت روزه ی اول شوال، بر زید، فقط انشائی است.

مناقشه ی اول: مرحوم آخوند تسلیم اشکال شد

آقای صدر یک کلمه جواب داده که: این، جواب اشکال نیست، این تسلیم اشکال شدن است! پس شما هم قبول دارید که در احکام فعلی، عالم و جاهل مشترک نیستند! درحالی که اصل این اشکال، مبتنی بود بر این که: «عالم و جاهل، در احکام، با یکدیگر مشترک هستند. و اختلاف شان فقط و فقط در تنجّز و عدم تنجّز است.».

این مناقشه ی مرحوم آقای صدر درست است؛ مرحوم آخوند با این جواب، درواقع قبول کرده که بین عالم و جاهل اشتراک در احکام نیست؛ تکلیف بر عالم فعلیت دارد، ولی بر جاهل فقط انشائی است و فعلیت ندارد. آن تکلیفی که مد نظر علما بوده، تکلیف فعلی بوده است؛ طبق نظر علما ما، تنها تفاوت عالم و جاهل، در تنجّز و عدم تنجّز است. پس ایشان درواقع اشکال را حل نکردند، بلکه تسلیم اشکال شدند.

اصل اشکال، تعارض بود، تعارض را حل کرد.

پاسخ: اصل اشکال، تعارض در مرتبه ی فعلیت بود.

مناقشه ی دوم: فعلیت تکلیف

پس ما با اشکال آقای صدر موافقیم، مضافاً بر این که ایشان در کلام شان از مطالبی استفاده کرده که موافق نیستیم. برای این که مفصل نشود. در آینده فقط بحث مان را راجع به حکم فعلی می گوییم؛ که فعلیت یک حکم را چگونه باید تعریف کنیم؛ در باب «فعلیت حکم» تعریف میرزا را قبول کردیم و گفته ایم: این اصطلاحی که مرحوم آخوند درست کرده، در حد اصطلاح اشکالی ندارد، اما اصلاً مفید فایده نیست، «فعلیت حکم» به همانی است که مدرسه ی میرزا می گوید. این را إن شاءالله در مباحث آینده متعرض می شویم.

ص: ۶۶۵

هـذا تمـام الكلام در وجه ثالث كه نظريه ی مرحوم آخونـد بود، إن شاءالله در جلسه ی آينـده واردمی شويم در وجه رابع كه وجهی است كه از شيخ به ما رسيده است.

ظنّ (امكان تعبد به ظنّ / جمع بين حكم واقعی و ظاهری / جواب اشكال اول و دوم) ۹۶/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظنّ (امكان تعبد به ظنّ / جمع بين حكم واقعی و ظاهری / جواب اشكال اول و دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث مـا در جمع بين حكم ظـاهری و حكم واقعی بود؛ اين معضـله ی نقض غرض يـا اجتمـاع مثلين يـا ضـدين را چطور جمع كنيم؟ عملی كه فی الواقع حرام است را اگر شـارع ترخيص بدهـد، اجتماع حرمت و ترخيص است و نقض غرض است، چطور اين معضل را حل كنيم؟ سه وجه را خوانديم، رسيديم به وجه چهارم.

وجه چهارم: اختلاف مرتبه

به شيخ نسبت داده اند كه فرموده: احكام مختلف، متضادّين هستند، اما اجتماع ضدين در جايی محال است كه ضدين در يك رتبه و در يـك مرتبه باشـند، ولی اينجـا در دو رتبه هسـتند. مثلاًـ من الآـن نمی دانم: «شـرب اين مايع بر من حرام است يا نه؟»، فرض كنيـد فی الواقع نجس است و شـربش بر من حرمت فعليه دارد، از طرف ديگر چون نسبت به حرمت فعليه شاك هسـتم، ابـاحه ی ظـاهريه هم دارد. شـرب اين مـايع، هم بر من حرام است به حرمت واقعيه، و هم بر من مبـاح است به اباحه ی ظاهريه. شيـخ می گويـد: درست است كه هم حرام است و هم مبـاح است، امـا اين دو حكم متضـاد، در دو مرتبه است؛ متعلق حرمت، شرب اين مـايع است، متعلق ترخيص و ابـاحه، شـرب اين مايع نيست، بلكه شارع شـرب مشكوك الحرمه را بر من مباح كرده. پس موضوع اباحه، رتبتاً متأخر است از موضوع حرمت، به دو مرتبه؛ متعلَّق حرمت «شـرب هذا» است، متعلَّق اباحه «الشك بهذه الحرمه» است، پس اباحه به لحاظ متعلق، در دو مرتبه از اين حرمت متأخر است.(۱)

۱- (۱) - توضيـح حاج آقا حسين مهدوی درباره اين كه «چطور در دو مرتبه است؟»: يعنی بايد حرمتی باشد اولاً، و من هم در اين حرمت شك داشته باشم ثانياً، تا موضوع اباحه محقق بشود.

سؤال: اين، شبهه ی موضوعيه است، آيا در شبهه ی حكميه هم همينطور است؟

پاسـخ: هيچ فرقی بين شـبهه ی حكميه و موضوعيه نيست؛ دائماً بايد شك در تكليف فعلی داشـته باشـيم تا اصل داشـته باشـيم، لكن شك در تكليف فعلی، گاهی منشأش گاهی منشأش امور خارجيه است.

اشکال: گاهی ممکن است با اماره به قطع برسیم و درنتیجه موضوع اباحه «مشکوک الحرمه» نباشد، بلکه «مقطوعٌ عدمُ حرمته» موضوع باشد.

پاسخ: اگر به قطع رسیدیم، حرمت واقعیه واقعاً برداشته می شود و درنتیجه اصلاً تکلیفی نیست.

مناقشه ی اول: تقدم و تأخر در امور تکوینی است

دو تا جواب ساده: تقدم و تأخر، مال امور تکوینی است، نه اباحه و حرمت. در این که «اباحه و حرمت، کدامیک از امور اربعه است؟»، سه نظر هست: مدرسه ی میرزا قائل است که از امور اعتباری است، مسلک آقای صدر قائل است که از امور وهمی است، مختار ما این است که از امور واقعی است. پس کسی قائل نیست که: «اباحه و حرمت، از امور حقیقی است.»، درحالی که اختلاف مرتبه، مربوط به امور حقیقی است؛ یعنی اموری که وجود و هستی دارند.

مناقشه ی دوم: اجتماع ضدین در زمان واحد محال است

جواب دوم به این وجه، این است که حتی اگر امکان اختلاف مرتبه در اباحه و حرمت را هم بپذیریم، اجتماع ضدین در مانحن فیه اشکالی ندارد؛ چون آن «اجتماع ضدین»ی که محال است، «اجتماع ضدین»ی است که در زمان واحد باشد، نه در مرتبه ی واحد؛ حتی اگر دو ضدی داشته باشیم که اختلاف مرتبه داشته باشند، اجتماع شان در زمان واحد محال است. مسأله ی اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین، اجتماع به لحاظ زمان است؛ یعنی در یک «زمان» ممکن نیست ضدین با همدیگر جمع بشوند و مثلاً یک جسم هم معروض بیاض بشود و هم معروض سواد بشود، ولو یکی شان موضوع دیگری باشد.

ص: ۶۶۷

وجه پنجم:

وجه پنجم، از مرحوم آقای صدر است؛ بحوث:ج۴،ص۱۰۲. و معتقد بوده که این وجه، تنها وجهی است که می توان با آن، جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کرد.

مقدماتی برای این وجه

ایشان سه مقدمه ذکرکرده اند:

مقدمه ی اول: نقش اهمیت غرض در تعیین محرِّکیت

گاهی ما یک غرضی در یک فعلی داریم، چه تکوینی و چه تشریعی. مراد از «غرض تکوینی»، آن غرضی است که محرِّک می شود من کاری کنم. و مراد از «غرض تشریعی»، آن غرضی است که محرِّک می شود که من امر و نهی کنم.

گاهی این غرض، مورد اشتباه واقع می شود. وقتی که مورد این غرض اشتباه می شود، اهمیت آن غرض برای ما به لحاظ محرِّکیتش.

مثلاً من غرضی در اکرام زید دارم و می خواهم به زید پولی بدهم. گاهی مورد این غرض اشتباه نیست؛ زید را می شناسم و به او پول می دهم تا غرض تکوینی ام تأمین شود، یا به خادمم امرمی کنم به او پول بدهد تا غرض تشریعی ام تأمین بشود. اما اگر مورد غرض اشتباه بشود مثلاً اگر دو برادر دوقلو شبیه هم باشند و من بخواهم به زید پولی بدهم اما ندانم: «کدام شان زید است؟»، اگر اکرام زید برای من مهم باشد، هر دو را اکرام می کنم.

گاهی من غرض اکرام زید را دارم، ولی زید بین صد نفر مشتبه شده است. اگر اکرام زید برایم خیلی خیلی مهم باشد، هر صد نفر را اکرام می کنم تا در ضمن اکرام این صد نفر زید اکرام بشود. اما اگر اکرام زید این قدر برایم مهم نیست، هیچ کدام شان را اکرام نمی کنم.

پس مقدمه ی اول این است که اگر مورد غرض در اغراض تکوینی یا تشریعی مجهول یا مشکوک بود، آن غرض خیلی مهم است؛ گاهی غرض در حدی از اهمیت نیست که حتی دو نفر را اکرام کند، و گاهی غرض آنقدر مهم است که حاضر است صد نفر را اکرام کند تا در ضمن اکرام آنها بالاخره زید هم اکرام بشود. نقل است که مرحوم شهیدثانی احیای شب قدر آنقدر برایش اهمیت داشته که یک سال کامل هر شب را احیامی گیرد تا این که بالاخره شب قدر را درک کرده باشد. این، مربوط است به اهمیتی که شب قدر در نگاه ما دارد.

پس مقـدمه ی اول این شد که اگر مورد غرض مشـکوک واقع شد، اهمیت آن غرض است که ما را وادارمی کند در چه دایره ای آن را امتثال کنیم؛ یعنی در فرض مشکوکیت مورد غرض، اهمیت غرض، دایره ی محرِّکیت غرض را اوسع می کند. غرض شهیـدثانی، احیای یک شب بوده، ولی اهمیتش باعث شـد ۳۵۴شب را احیاکنـد تا آن یک شب احیابشود. اگر اینجا صـدهزار لیوان آب باشد و فقط یکی از آنها سمّی باشد، غرض شما از حفظ حیات تان آنقدر مهم است که این غرض محرِّک می شود که شما از شرب هر صدهزار لیوان پرهیزکنید.

مقدمه ی دوم: اقسام تزاحم

مقـدمه ی دوم ایـن است که ایشـان قائـل است که مـا در بـاب احکـام و تکـالیف سه نـوع تزاحم داریم: تزاحم ملاـکی، تزاحم امتثالی، و تزاحم حفظی.

تزاحم ملاکی: اجتماع مصلحت و مفسده در یک فعل

تزاحم ملاـکی، در آن جـایی است که یـک فعلی، هم ملاـک محبـوبیت و مصـلحت در آن هست، و هم ملاـک مبغوضـیت و مفسـده در آن هست. مثلاً شخصـی اگر یک قرصـی را بخورد، برای «بیماری قنـد»ش خیلی مفیـد است، اما برای «بیماری فشار خون»ش ضرر دارد. پس خوردن این قرص، برای یک بیماری اش مصلحت دارد و برای بیماری دیگرش مفسده دارد.

و همچنین در باب «مولا»، عبـدش می خواهـد یک فعلی انجام دهـد که در این فعل، از یک حیث برای مولا محبوب است و از حیث دیگر برای مولا مبغوض است. مثلاً بچه مریض شـده و باید جراحی بشود؛ از آن حیث که «بچه اذیت می شود» برای پدر مبغوض است، و از آن حیث که «بچه خوب می شود» برای پـدر محبوب است. اینهـا تزاحم ملاـکی است؛ که در یـک فعل دو ملاک هست.

در اینجا موالی کسر و انکسار می کنند ببیند: «در مجموع کدامیک از دو ملاک اهمّ است؟»، همان را انجام می دهند یا به آن امرمی کنند.

تزاحم امتثالی

تزاحم امتثالی، در باب تکالیف این است که دو موضوعْ کاملاً جدا از همدیگر است، و هر دو موضوع هم ملاک دارد، اما عبد در مقـام «امتثـال» قـدرت بر استیفـاء هر دو ملاک و هر دو فعل را نـدارد، همان مثال معروفش «نماز» است؛ در ضـیق وقت نماز ملاک دارد، انقاذ غریق هم ملاک دارد، ولی عبد اگر برود سـراغ نماز، قدرت بر انقاذ ندارد، و اگر برود سراغ انقاذ، قدرت بر صلاـت نـدارد. پس اولاً ـ بر خلاـف تزاحم ملاـکی که یـک موضوع بود، تزاحم امتثالی دو موضوع است. ثانیاً هر دو ملاک را دارد ولکن عبد در مقام «امتثال» قدرت بر امتثال هر دو را ندارد. به این تزاحم، «تزاحم امتثالی» می گویند.

تزاحم حفظی

گـاهی ملاکـاتی که در احکـام و تکـالیف هست، بر عبـد یـا بر مولا مشـتبه می شود؛ مثلاً اکرام زیـد مصـلحت دارد و محبوب مولاـست، اکرام عمرو مفسـده دارد و مبغـوض مولاـست، و دو فرد هسـتند که معلوم نیست: «کـدامیک زیـد است و کـدامیک عمرو اسـت؟»؛ یـا خـود مولاـ نمی دانـد، یـا این که این تزاحم فقـط برای عبـد است. در تزاحم حفظی، مولاـ نمی توانـد هر دو ملاـکش را حفـظ کنـد. پس این تزاحم، از قبیـل تزاحم ملاـکی نیست چون در تزاحم ملاـکی یـک موضوع بود ولی اینجا دو موضوع است، تزاحم امتثالی نیست چون عبـد می تواند هم زید را اکرام کند و هم عمرو را ترک اکرام کند اما مولا نمی تواند ملاک هایش را حفظ کنـد. در اینجا مولا فقط یک راه دارد: یا بگویـد: «هر دو راه اکرام کن»، یا بگویـد: «هیچ کدام را اکرام نکن». اگر بگوید: «هر دو را اکرام کن»، ملاک وجوبی حفظ می شود. اگر بگوید: «هر دو را اکرام نکن»، ملاک حرمت حفظ می شود.

مثال دیگری می زنیم که خیلی راحت تر باشد؛ عبد به مولایش می گوید: «اگر به شخصی برخوردکردم که نمی دانستم: «زید است یا عمرو است؟»، اکرامش بکنم یا نکنم؟». اگر ملاک وجوبی برایش مهمتر از ملاک حرمت باشد، می گوید: «اکرامش کن». اگر ملاک حرمت برایش مهمتر از ملاک وجوبی باشد، می گوید: «اکرامش نکن».

سؤال: مولا می تواند فحص را بر او واجب کند و هر دو ملاک را حفظ کند.

پاسخ: بله؛ این «اکرم کن» یا «اکرام نکن» یا «اذن در ترک» را می تواند قبل از فحص بدهد و می تواند بعد از فحص بدهد.

إن شاءالله مقدمه ی سوم و نتیجه گیری برای فردا.

ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی و ظاهری / جواب اشکال اول و دوم) ۹۶/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی و ظاهری / جواب اشکال اول و دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

در جمع رسیدیم به وجه پنجم، مرحوم صدر سه مقدمه فرمودند. مقدمه ی اول: گاهی غرض اشتباه می شود ولی محرکیت غرض در حدی است که ما احتیاط می کنیم، مقدمه ی دوم: تزاحم بر سه قسم است: ملاکی و امتثالی و حفظی.

خلاصه ی اقسام تزاحم

تزاحم ملاکی: یک فعل، دارای دو ملاک است؛ مثل خوردن قرصی که هم فایده دارد و هم ضرر.

تزاحم امتثالی: دو فعل، دو ملاک دارد، ولکن مکلف قدرت بر استیفای هر دو ملاک را ندارد؛ مثل تزاحم نماز با انقاذ غریق.

تزاحم حفظی: دو ملاک با هم اشتباه می شود؛ نمی دانم: «مولا در این فعل آیا غرض لزومی دارد یا غرض ترخیصی؟»؛ مثلاً می دانم شارع گفته: «وضو با آب واجب است»، و می دانم که شارع گفته: «وضو با گلاب حرام است»، نمی دانم: «این مایع آب است یا گلاب؟»، پس نمی دانم که: «غرض مولا، آیا در «وضو به این آب» است یا در ترک وضو به این آب؟».

ص: ۶۷۱

هذا تمام الکلام در مقدمه ی اول و دوم، مقدمه ی سوم بحث امروز ماست.

مقدمه ی سوم: اباحه ی لااقتضائی و اقتضائی

ایشان فرموده: اباحه و ترخیص، بر دو قسم است: لااقتضائی و اقتضائی. اباحه ی لااقتضائی، به فعلی تعلق می گیرد که نه ملاک

وجوب در آن هست نه ملاک حرمت. به این اباحه «لااقتضائی» می گوییم؛ یعنی اگر شارع ترخیص داده، به این خاطر بوده که اقتضـای وجوب یا حرمت در آن نبوده است. اباحه ی اقتضائی یا ترخیص اقتضائی، به فعلی تعلق می گیرد که ملاک وجوب را نـدارد و ملاک حرمت را هم ندارد، اما ترخیص از ناحیه ی مولا ملاک دارد؛ یعنی ملاک در این است که مکلف مطلق العنان باشد.

بعـد مرحوم آقای صـدر می فرمایـد: اگر ملاک لزومی با این ملاک اباحه ی اقتضائی اشـتباه شـد، در اینجا ما می توانیم تزاحم ملاکی را فرض کنیم، و تزاحم حفظی را هم می توانیم فرض کنیم؛ چون شارع غرضی در لزوم دارد، و غرضی در مطلق العنان بودن دارد. ولی تزاحم امتثالی در آن فرض نمی شود؛ به جهت این که ترخیص و اباحه اصلاً امتثال ندارد.

پس ماحصـل مقـدمه ی سوم این شـد که ابـاحه بر دو قسم است: لااقتضـائی و اقتضـائی. در ابـاحه ی اقتضائی می توانیم تزاحم ملاکی و حفظی را فرض کنیم، ولی تزاحم امتثالی در آن فرض نمی شود؛ چون اباحه طلبی و امتثالی ندارد.

نتیجه گیری

مولاـ در عـالم تشـریع، در بـاب احکـام واقعی، پاره ای از اعمال را بر مکلفین واجب کرده است مثل نماز و روزه، و پاره ای از اعمـال را بر مکلفین حرام کرده است مثل غیبت و شـرب خمر، و پاره ای از اعمال را بر مکلفین مباح کرده است؛ یا به اباحه ی اقتضائی، یا به اباحه ی لااقتضائی. شارع مقـدس درنظرمی گیرد که مواردی پیش خواهدآمد که برای عبد دچار شـبهه و شـک می شود که: «آیـا این عمل واجب است یا مباح است؟» یا «آیا این عمل حرام است یا مباحث است؟». در این موارد، مولا برای عبد چه وظیفه ای را تعیین می کند؟

ص: ۶۷۲

شارع موارد اشتباه عِباد را درنظرمی گیرد؛ اعم از شک در حدوث تکلیف (مقرون به علم اجمالی یا غیرمقرون به علم اجمالی)، یا شک در بقاء تکلیف، یا شک در امتثال تکلیف، تمام این موارد اشتباه را درنظرمی گیرد. در آن جاهایی که غرض لزومی اش با غرض ترخیصی و اباحه ی اقتضائی اش تزاحم می کند، بررسی می کند: «در مجموع آیا اغراض لزومی برایش مهم تر است؟ یا اغراض ترخیصی برایش مهم تر است؟»؛ مثلاً می بیند در هزار مورد شک، چهارصد بار غرض لزومی مهم تر است، و ششصد بار غرض ترخیصی مهم تر است، مولا نگاه می کند که: «آیا این چهارصد غرض لزومی برایش مهم تر است؟ یا ششصد غرض ترخیصی؟». اگر غرض لزومی برایش مهم تر باشد، وجوب احتیاط را جعل می کند. اگر غرض ترخیصی برایش مهم تر باشد، در شبهات بدویه ترخیص جعل می کند. این، داستان جمع بین حکم واقعی و ظاهری بود.

حالاـ در یک مثال پیاده می کنیم؛ فرض کنید که ما شک کردیم: «این مایع، نجس است یا پاک است؟»، شارع در شبهات بدویه ترخیص جعل کرده و فی علم الله این مایع نجس است و شربش حرام است. شرب این مایع برای شارع ملاک دارد، اما شارع خصوص این واقعه را نگاه نکرده، بلکه به مجموع شبهات نگاه کرده ودیده که درمجموع غرض ترخیصی برایش مهم تر است، اگرچه در بعضی موارد غرض لزومی فوت می شود. درست است که در اینجا غرض لزومی اش را فداکرده است، اما فدای غرض ترخیصی ای کرده است که در مجموع اهمّ است.

در این صورت، نه اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین لازم می آید؛ چون هم به خاطر حفظ مصلحت اهمّ ترخیص داده است. نقض غرض هم لازم نمی آید؛ چون با این ترخیص، در مجموع، غرض اهمّ را حفظ کرده است. مثل این است که به یک مجرمی که می خواهد کسی را بکشد پولی بدهیم تا جان کسی حفظ بشود؛ اینجا هم این ترخیص را می دهد تا آن هفتاد غرض ترخیصی حفظ بشود. دنیا، دنیای داد و ستد است؛ سی تا اغراض لزومی اش را فدای آن هفتاد غرض ترخیصی می کند، مثل این است که پای کسی را قطع کنیم تا جانش حفظ بشود.

سؤال: از آن سه مقدمه در کجای این نتیجه گیری استفاده کردیم؟

پاسخ حاج آقا حسین مهدوی: از مقدمه ی اول در اینجا استفاده کردیم که اگرچه غرض مولا، فقط یا به اباحه است یا به ملاک لزومی، ولی چطور ممکن است بیش از دایره ی غرض تأثیرگذار باشد؟ مثلًا در هفتاد مورد از صد مورد غرض لزومی مهم تر است، چطور آن سی مورد واجب بشود؟ به خاطر توسعه ی دایره ی غرض لزومی. از مقدمه ی دوم اینجا استفاده کردیم که شارع از تزاحم حفظی استفاده کرده است. از مقدمه ی سوم هم در اینجا استفاده کردیم که بعضی اقسام اباحه هم ملاک دارد و درنتیجه ممکن است که اباحه با لزوم تزاحم کند.

مناقشه: مشکل حل نشد

در فرمایش مرحوم آقای صدر، در موارد عدیده ای با ایشان اختلاف داریم، فقط یک نکته اش را عرض می کنم؛ حتی اگر تمام فرمایشات ایشان را تسلّم کنیم، ایشان نتوانست مشکل جمع بین حکم واقعی و ظاهری را حل کند.

قدم اول: «ترخیص» با «طلب واقعی» قابل جمع نیست

«طلب فعلی» با «ترخیص» جمع نمی شود؛ چون «طلب» عبارت است از «سعی نحو المقصود»؛ وقتی اذن در مخالفت با مطلوب بدهد، پس حقیقتاً سعی نحو المطلوب نکرده است. سعی نحو المقصود، باید به حمل شایع سعی باشد.

مثلًا فرض کنید شما می دانید که: «آب در طرف مشرق است، و در طرف مغرب نیست.»، اگر در این صورت شما به سمت مغرب حرکت کنید، این حرکت شما، مصداق «طلب» نیست؛ چون می دانید که در طرف مغرب آبی نیست ولو فی علم الله در طرف مغرب آب باشد. و اگر در عین این که می دانید در طرف مغرب آبی نیست به عبدتان بگویید که برای طلب آب به مغرب برود، این طلب شما، حقیقتاً مصداق سعی تشریعی نحو الماء نیست.

در مانحن فیه وقتی که در «شرب این مایع» شارع ترخیص داده، طلبش نسبت به ترک شرب، سعی نحو المقصود نیست؛ چون اگر مقصودش از «طلب»، ترک شرب است توسط مکلف شاکّ، این مقصود با «ترخیص» جمع نمی شود؛ همین که شارع اذن می دهد، یعنی غرضش ترک شرب نیست، وگرنه اذن در شرب نمی داد. بنابراین این نهی، طلب به حمل شایع نیست. لذا نمی شود طلب شارع حقیقتاً طلب باشد ولی اذن در ترک بدهد.

قدم دوم: وقتی طلب نباشد، تکلیف بین عالم و جاهل مشترک نیست

اگر به خاطر «ترخیص» طلب فعلی ندارد، پس نسبت به جاهل، حکمی ندارد، پس تکلیف عالم و جاهل مشترک نیست؛ چون مولا نسبت به عالم طلب دارد ولی نسبت به جاهل طلب فعلی ندارد، فقط طلب تقدیری دارد. خود آقای صدر هم قائل بوده که فعلیت تکلیف، دائرمدار طلب مولاست؛ اگر شرب سرکه مفسده داشته باشد اما مولا ترک شرب سرکه را طلب نکند، ما نسبت به شرب سرکه تکلیفی نداریم. مبغوضیت و محبوبیت، تکلیف آور نیست. بنابراین این کلام ایشان نتوانست مشکل جمع بین حکم واقعی و ترخیص ظاهری را درست کند.

بنابراین تمام کلام با آقای صدر، یک کلمه است. و عجیب اینجاست که مرحوم آقای صدر همه چیز گفته الا این که این کلمه ی «طلب» را نگفته است؛ گفته: این عمل مفسده دارد و مبغوض مولاست، اما یک کلمه نگفته که: «ترک این عمل آیا مطلوب به طلب انشائی هست یا نیست؟»!

سؤال: آیا مشکل «الغای در مفسده» را حل می کند یا نه؟

پاسخ: بله؛ آن مشکل را حل می کند، ولی مشکلش این است که این طلب مولا آیا حقیقتاً طلب هست یا حقیقتاً طلب نیست؟!

ص: ۶۷۵

بنـابراین آقای صـدر اگرچه مسأله ی حبّ و بغض را حل کرد، ولی نتوانست این را حل کنـد که: «در شـخص جاهل آیا طلب هست یا نیست؟». پس این فرمایش مرحوم آقای صدر، مشکل را حل نکرد.

یـک وجه باقی می مانـد که مختار خود ماست، اگر این وجه درست باشـد، اگر قبول کنیم، تنها وجه ممکن است که می شود تصورش کرد. ما گفته ایم: جمع بین حکم ظاهری و واقعی ممکن است در عین این که مولا حقیقتاً طلب هم دارد.

ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی و ظاهری / جواب اشکال اول و دوم) ۹۶/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظنّ (امکان تعبد به ظنّ / جمع بین حکم واقعی و ظاهری / جواب اشکال اول و دوم)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت مـا در جمـع بین حکم واقعی و ظـاهری بـود که این تضـاد یـا نقض غرض را چگونه حـل کنیم؟ وجه پنجم، از مرحوم آقای صدر بود. آن وجه را ذکرکردیم و خود ما آن وجه را قبول نکردیم. وجه شـشم که مختار خود ما هم هست، بحث امروز ماست.

وجه ششم: ترخیص در مخالفت

برای توضیح مختار خودمان سه تا مقدمه را عرض کنم، بعد نتیجه گیری کنم.

مقدمه ی اول: حقیقت تکلیف واقعی

حقیقت تکلیف واقعی چیست؟ حقیقت تکلیف را بشناسیم تا ببینیم: «آیا با حکم ظاهری قابل جمع است یا قابل جمع نیست؟».

حقیقت تکلیف، طلب انشائی است

حکم یـا تکلیـف، سه تـا معنـا دارد: تشـریع (عملیهالجعـل)، جعـل (حکـم کلی)، و مجعول (تکلیف فعلی یـا جزئی). مراد مـا از تکلیف واقعی، همان مجعول است؛ یعنی همان طلب فعلی یا تکلیف جزئی، مثل «وجوب حج بر زید».

ص: ۶۷۶

سؤال: چرا مراد از تکلیف، «جعل» نباشد؟

پاسخ: چون اثری ندارد؛ تمام اثر احکام، مربوط به همین تکلیف فعلی است.

من الآن نسـبت به نمازظهر هیـچ تکلیفی نـدارم، اما همین که اذان ظهر می شود، تکلیف فعلی پیدامی کنم نسـبت به اذان ظهر.

حقیقت این تکلیف فعلی چیست؟ حقیقت تکلیف فعلی، طلب انشائی است؛ در «واجبات» طلب مولاـ به اتیان یک فعل تعلق گرفته، و در محرمات» طلب مولا به ترک یک فعل تعلق گرفته است.

طلب، سعی نحو المقصود است

طلب، سعی نحو المقصود است. من وقتی که راه می روم تا به آب برسم، این مشی من، طلب الماء است. وقتی هم که به فرزندم دستورمی دهم که: «برو آب بیاور»، این دستوردادن هم طلب است. اولی که مشی است، طلب تکوینی است، و گفتن و دستوردادن اصطلاحاً طلب تشریعی است.

حبّ و بغض هیچ نقشی ندارد

حبّ و بغض طالب، در اینجا چه نقشی دارد؟ در باب «طلب انشائی» حبّ و بغض، هیچ نقشی ندارد؛ یعنی در باب مولا و عبد، حبّ و بغض مولا تکلیف آور نیست، اصلاً در دایره ی حق الطاعه نیست؛ مولا اگر طلب کرد، ما باید اطاعت کنیم، ولو این که مولایی باشد که حبّ و بغض درباره ی او معنی نداشته باشد، کما این که حکما ادعافرموده اند: «حب و بغض، در حق تعالی فاقد معناست.». خداوند عالم، نه ذره ای حب به کسی دارد، و نه ذره ای بغض به کسی دارد. آنچه گردنگیر عبد می شود، طلب انشائی مولاست.

منشأ طرح حبّ و بغض در علم اصول

و به نظر من، آن حبّ و بغضی که علمای اصول مطرح کرده اند، به خاطر همین جمع بین حکم ظاهری و واقعی بوده است؛ گفته اند: در شخص جاهل، ولو طلب نیست، ولی حبّ و بغض هست. یعنی اگر می توانستند این را حل کنند، هیچ وقت سراغ حبّ و بغض نمی رفتند.

ص: ۶۷۷

اشکال: آیات و روایات، پُر است از حبّ خداوند نسبت به بندگان.

پاسخ: آیات و روایات، عرفی سخن می گوید؛ مقصود از حب و بغض درباره ی خداوند، آثار حبّ و بغض مثل نعمت و عذاب است، نه خود حبّ و بغض. «إن الله علی العرش استوی» هم دلالت می کند که خداوند بدن و تخت دارد، و «خلق سبع سموات فی سته ی أیام» هم دلالت می کند که خلق خداوند در طول زمان بوده درحالی که خلق خداوند «کن فیکون»ی است.(۱)

۱- (۱) - البته شاید ظاهر کلمات فلاسفه دلالت بر وجود حبّ درباره ی خداوند داشته باشد: آیت الله مصباح در جلد دوم از «آموزش فلسفه» صفحه۴۲۲ فرموده اند: «اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن، در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است ولی معنای تجرید شده آن که حاکی از شؤون وجود مجرّدات است قابل نسبت دادن به مجرّدات تام و به خدای متعال نیز می باشد و چنانکه قبلا اشاره کردیم می توان «حبّ» را یکی از صفات ذاتیه الهی دانست که بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت خیریّت و کمال آنها تعلّق می گیرد.»، وقتی این مطلب را برای استادمددی خواندیم، گفتند: «معلوم می شود صفات ذاتیه را نفهمیده است.»! سپس یک متن عربی برای ایشان خواندیم: «حب الله تعالی لمخلوقاته حقیقی و لیس بمجاز فالمحبه فی حق الخلق یصحبها نقص و شین، و أما فی حق الخالق فهی مقدسه عن القصورات و النقائص و الکدورات الإمکانیه.»، سپس نویسنده آیات و روایاتی دال بر حبّ خداوند آورده و در ادامه فرموده بود: «و أما البرهان العقلی علی وجودها للحق تعالی فلما مرت الإشاره إلیه سابقا أن ...»، وقتی این متن را برای استاد خواندیم، استاد گفت که این متن هم اشتباه است، پرسید: «از کیست؟»، گفتیم: از ابن سیناست در کتاب «المبدأ و المعاد»، گفتند: «منظورش از حبّ به مخلوقات، فقط همین است که منشأ وجود مخلوقات است. اگر منظور آیت الله مصباح هم همین بوده، مطلب ایشان هم درست است.». مقرر.

خلاصه

پس حبّ و بغض را بایـد کناربگـذاریم. تکلیف فعلی، یعنی طلب انشـائی. و طلب انشـائی، یا به فعل تعلق می گیرد یا به ترک. اگر به «فعـل» تعلـق گرفت اسـمش «وجـوب» است، و اگر به «ترک» تعلـق گرفت اسـمش «حرمت» است. و حب و بغض، هیچ نقشی در تکلیف ندارد.

الآـن خداونـد از من طلب انشائی برای خوانـدن نمازظهر نـدارد، اما همین که اذان ظهر می شود، خداونـد نسبت به تک تک مکلفین طلب فعلی دارد نسبت به نمازظهر.

مقدمه ی دوم: موارد وجود حکم ظاهری

فقهای ما، در چه مواردی پای حکم ظاهری را وسط می کشند؟

۱- حکم تکلیفی

احکام الهی بر دو قسم است: احکام وضعیه مثل نجاست و زوجیت، و احکام تکلیفی یعنی وجوب و حرمت. در احکام وضعی، حکم ظاهری نـداریم؛ حتماً باید پای یک حکم تکلیفی در میان باشد تا حکم ظاهری معنا داشـته باشد. مثلاً آبی ریخته شده و بیّنه قـائم می شـود بر این که: «آن آبِ ریـخته شـده، نجس بود.»، این بیّنه برای من حجت نیست؛ چون نجـاست و طهـارت آن، برای من حکم تکلیفی نمی آورد؛ چون آبی نیست که با آن وضو بگیرم. یا مثلاً ما اگر شک کردیم که: «دایی ناسور آیا پاک است یا نجس است؟»، قاعـده ی طهارت نمی گویـد: «پاک است»، اما راجع به موش و خرگوش قاعده ی «طهارت» می گوید: «پاک است».

۲- تکلیف فعلی

نکته ی دوم این است که حتماً بایـد پـای یـک تکلیف فعلی در میـان باشـد تـا حکم ظاهری معنی داشـته باشـد؛ مثلاً ما شـک کردیـم کـه: «آیـا خرگـوش پـاک اسـت یـا نجس اسـت؟»، قاعـده ی طهـارت نمی گویـد: «خرگـوش پـاک اسـت»، اگر یک خرگوشـی در میان باشـد، قاعـده ی طهارت می گویـد: «این خرگوش، پاک است.». اگر سـی تا خرگوش داشـته باشـیم، سـی قاعده ی طهارت داریم.

اشکال: در شبهه ی حکمیه چطور؟

پاسخ: حتی در شبهه ی حکمیه، قاعده ی «طهارت» نمی گوید: «خرگوش پاک است»، بلکه راجع به افراد خرگوش جاری می شود. و به عدد هر فردی هم یک قاعده ی طهارت داریم، نه این که قاعده ی طهارت یک بار جاری بشود و یک حکم کلی را اثبات کند و تک تک خرگوش ها چون مصداق آن حکم کلی هستند، طهارت شان اثبات بشود.

یکی از شرایط فعلیت تکلیف، این است که در معرض ابتلا باشد؛ مثلاً من نسبت به خرگوش های آفریقا قاعده ی «طهارت» ندارم.

چه در شبهه ی حکمیه و چه در شبهه ی موضوعیه، شک دائماً در «تکلیف فعلی» است، الا این که منشأ شک متفاوت است؛ تارتاً منشأ شک «فقدان نص» است، و تارتاً منشأ شک من «اشتباه خارجی» است.

اگر من بخواهم در «شرب تتن» برائت جاری کنم، در همان «سیگاری که می کشم» جاری می شود؛ برای هر پُکی که می زنم، یک برائت شرعیه دارم؛ چون انحلالی است؛ اگر سیگارکشیدن در لوح واقع حرام باشد، کسی اگر برای کشیدن یک نخ سیگار بیست پک بزند، بیست حرام مرتکب شده. مثل شرب خمر است؛ هر جرعه ای یک حرام است. لذا تک تک پک هایی که می زنم، احتیاج به برائت دارد، با این که این شبهه، شبهه ی حکمیه است.

۳- عدم قطع به وجود یا عدم تکلیف

وقتی پای تکلیف فعلی در میان باشد، مکلف از سه حالت خارج نیست: یا قطع به وجود تکلیف فعلی بر خودش دارد، یا قطع دارد به عدم تکلیف فعلی بر خودش، یا این که به هیچ کدام از این دو طرف قطع ندارد. حکم ظاهری، فقط مال همین مورد سوم است؛ من اگر قطع دارم که شرب این مایع بر من حلال است و فی علم الله نجس است، حکم ظاهری ندارم. و همچنین اگر قطع دارم که شرب این مایع بر من نجس است و فی علم الله هم نجس است، حکم ظاهری ندارم. شخص قاطع، حکم ظاهری ندارد؛ چه قطعش مطابق واقع باشد و چه مطابق واقع نباشد، چه قطعش به وجود تکلیف فعلی تعلق بگیرد، و چه قطعش به عدم تکلیف فعلی تعلق بگیرد. البته اگر قطعش مصیب باشد تکلیفش واقعی است، و اگر قطعش خطا باشد، تکلیفش توهّمی است.

ص: ۶۸۰

خلاصه

بنـابراین حکم ظـاهری در موردی است که اولاًـ حکم تکلیفی باشـد نه وضـعی، ثانیاً تکلیف فعلی باشـد نه کلی، و ثالثاً قطع به وجود یا عدم تکلیف نداشته باشیم.

مقدمه ی سوم: حقیقت حکم ظاهری

خوب دقت کنیـد؛ مختار ما این است که هر وقت احتمال تکلیف فعلی را دادیم، آن احتمالْ منجّز است؛ چه این احتمالْ وهمی باشـد، چه شـکّی باشـد، چه ظنّی باشـد، چه اطمینـانی باشـد، و چه قطعی باشـد. من اگر یک هزارم احتمال نجاست این آب را بـدهم و در واقع نجس باشـد، حرمت شـرب این مـایع در حق من منجّز است؛ بـا این که اطمینـان دارم به عـدم نجاسـتش. ولی منجّزیت احتمال، دائماً معلّق است بر عدم ترخیص مولا در مخالفت تکلیف احتمالی.

حقیقت حکم ظـاهری را در بحث «اصول عملیه» مبسوطـاً می گویم، اینجا فقط مختار خودمان را می گویم؛ در نزد ما، در تمام اصول، فقط یک حکم ظاهری داریم؛ چه در باب امارات، و چه در باب اصول عملیه، چه به لسان برائت باشد، چه به لسان خبر واحد باشد، چه استصحاب باشد، چه قاعده ی فراغ باشد. پس در تمام امارات و اصول، فقط یک حکم ظاهری داریم از سـنخ حکم تکلیفی؛ آن یک حکم، عبارت است از «ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی».

تمام امارات و تمام اصول عملیه، در اصـطلاح فقها، یا منجّز است (مثل این که ثقه ای بگوید: «این آب نجس است»)، یا مؤمِّن است (مثل این که قاعده ی طهارت بگوید: «این آب طاهر است»).

منجّز

در اماره یا اصلی که منجّز است مثل خبر ثقه بر نجاست آب، مشهور می گویند: «شارع، برای این اماره یا اصل، وجوب احتیاط جعـل کرده است.»، ولی طبق مختـار ما اینطور نیست که شارع وجوب احتیاط جعل کرده باشـد، بلکه به منجّزیت همان احتمال اکتفاکرده و ترخیص در مخالفت با آن احتمال نداده است. وجوب احتیاط، در نظر ما، یک امر واقعی انتزاعی است که از عدم ترخیص مولا انتزاع شده است.

ص: ۶۸۱

پس اگر خبرثقه یا استصحاب گفت: «این آب نجس است»، درواقع اینطور نیست که شارع حجیت یا وجوب احتیاط جعل کرده باشد، بلکه در چنین موردی «ترخیص در مخالفت» جعل نداده است، ما از این تعبیرمی کنیم به «وجوب احتیاط»؛ پس احتیاط، یک امر واقعی انتزاعی است که از عدم الترخیص انتزاع می شود. مشهور می گویند: شارع برای خبر ثقه حجیت جعل کرده است، ما «وجوب احتیاط» را امر واقعی انتزاعی می دانیم.

معذِّر

اما اگر اصل ما مؤمِّن باشد مثلاً قاعده ی طهارت بگوید: «این آب پاک است» درحالی که من احتمال نجاستش را هم می دهم، در اینجا شارع به من ترخیص داده در مخالفت کردن با تکلیف احتمالی.

نتیجه گیری

فرض کنید این آب فی علم الله نجس است، اما بیّنه ای می گوید: «پاک است»، و من احتمال نجاست این آب را هم می دهم، اما بنا بر «اشتراک احکام بین عالم و جاهل»، خداوند عالم نسبت به من طلب انشائی دارد؛ حقیقتاً از من طلب کرده که شرب این مایع را ترک کنم، یا به عبارت دیگر من را از شرب این مایع ردع کرده است. پس شارع، هم شما که می دانید این مایع نجس است را ردع از شرب این مایع کرده است، و هم من که نمی دانم این مایع نجس است و بلکه اماره بر جواز شربش دارم.

اجتماع مثلین یا ضدّین

درباره ی «حکم ظاهری» شارع نسبت به شرب این مایع من را ترخیص نداده است، بلکه طلب کرده ترک شرب این مایع را. اما نسبت به مخالفت با طلب و تکلیف احتمالی، مخالفت را جایز کرده است. پس ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی به من داده، نه ترخیص در شرب مایع. پس اینطور نیست که نسبت به شرب این مایع، هم ردع کرده باشد و هم ترخیص داده باشد تا محذور اجتماع ضدین یا نقض غرض لازم بیاید، بلکه به من ترخیص در مخالفت با تکلیف فعلی محتمل داده است. ترخیص در مخالفت، نه تنها مضادّ با طلب نیست، بلکه مؤیِّد طلب هم هست؛ باید طلبی باشد تا ترخیص در مخالفت معنا پیدابکند. اذن در مخالفت، اذن در شرب نیست.

ص: ۶۸۲

اثر این اذن در مخالفت چیست؟ اثرش این است که شرب من بدون اذن در مخالفت، قبیح بود، اما الآن که اذن داده قبیح نیست و درنتیجه در مخالفت با این تکلیف استحقاق عقوبت نیست. مثل این است که کسی به شما اذن بدهد که پایتان را جلوی او درازکنید؛ همین که این اذن را بدهد، پادرازکردن شما، مصداق اهانت نیست. این اذن او، به معنای این نیست که او اذن به اهانت کردن داده است؛ اذن به پادرازکردن، موضوع اهانت و معصیت را برمی دارد.

پس تا اینجا هیچ مشکلی نیست؛ طلب فعلی هست، ردع فعلی هست، ترخیص در مخالفت هم هست، و اجتماع مثلین یا اجتماع نقیضین لازم نمی آید.

اشکال: شما آیا دلیل اثباتی هم دارید؟

پاسخ: قبلاً هم گفتیم که: برای جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری، هیچ تفسیر دیگری به ذهن ما نمی رسد.

نقض غرض

چرا شارع از من طلب ترک شرب کرده؟ به خاطر مفسده ای که در شرب بوده. اما چرا ترخیص در مخالفت داده است؟ چون ترخیص در مخالفت هم مصلحت دارد. شارع، هم طلب ترک شرب می کند تا کسانی که حجت بر نجاست مایع دارند به مفسده ی شرب نجس مبتلاـ نشوند، و هم ترخیص در مخالفت داده تا کسانی که حجتی بر نجاست مایع ندارند مصلحت ترخیص در مخالفت را استیفاکنند، لذا نقض غرض لازم نمی آید. شارع مقدس نمی تواند کاری کند که همه ی مکلفین از مفسده ی شرب نجس در امان بمانند مگر این که همه ی مکلفین را عالم کند که این خروج از شارع بودنش است.

اشکال: درست است که بعد از ترخیص در مخالفت، معصیت نیست، ولی بالاخره آن مفسده ی شرب شامل حال ما می شود یا نه؟

پاسخ: این، اشکال از ناحیه ی عقل عملی است که در مرحله ی دوم پاسخش را می دهیم.

اشکال: درست است که شارع به خاطر ترجیح مصلحت مطلق العنان بودن مکلفین، ترخیص در مخالفت داد، ولی نتوانست من را از مفسده ی حرام نجات دهد. و همین نکته بود که شیخ را به مصلحت سلوکیه کشانده بود.

پاسخ: این اشکال (مفسده ی حرمت) را در مرحله ی دوم پاسخ می دهیم.

خلاصه

ترخیص مولا۔ تابعی است از مصلحت در خود ترخیص، و تحریم مولا۔ تابعی است از مفسده در متعلَّق حرمت. لذا نه اجتماع مثلین یا ضدین در موضوع واحد لازم می آید، و نه نقض غرض لازم می آید؛ مکلفین، یا از مفسده ی متعلَّق حرمت در امان می مانند، یا مصلحت متعلق ترخیص (که خود ترخیص است) را استیفامی کنند و درنتیجه شارع نسبت به همه ی مکلفین به غرضش می رسد.

این، وجه جمعی است که مختار ماست در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری. إن شاءالله فردا واردمی شویم در جواب اشکال از ناحیه ی عقل عملی؛ تفویت مصلحت، و الغای در مفسده.

ظنّ (امکان تعبّد به ظنّ/ جمع حکم واقعی و ظاهری/ جواب اشکال ازناحیه ی عقل عملی) ۹۶/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ظنّ (امکان تعبّد به ظنّ/ جمع حکم واقعی و ظاهری/ جواب اشکال ازناحیه ی عقل عملی)

خلاصه مباحث گذشته:

در جمع بین حکم واقعی و ظاهری، و حل آن تضاد و حل آن تناقض، گفتیم که یک اشکال از ناحیه ی عقل نظری است، و یک اشکال از ناحیه ی عقل عملی است. اشکال از ناحیه ی عقل نظری که اجتماع ضدین و نقض غرض بود را جواب دادیم، رسیدیم به اشکال از ناحیه ی عقل عملی که الغاء در مفسده و تفویت مصلحت است؛ اگر ندانم شرب این مایع حرام و شارع به من ترخیص در شربش بدهد و در واقع حرام باشد، شارع با این ترخیصش من را در مفسده انداخته است. و اگر ندانم فلان نماز واجب است و شارع به من ترخیص در ترکش بدهد ولی در واقع واجب باشد، شارع با این ترخیصش مصلحت آن نماز را بر من تفویت کرده است. حالا می خواهیم این تفویت مصلحت و الغاء در مفسده را جواب بدهیم. پس بحث امروز، جواب اشکال از ناحیه ی عقل عملی است.

ص: ۶۸۴

مرحله ی دوم: جواب اشکال از ناحیه ی عقل عملی

مسالک اربعه

بعضـی از مسائـل بایـد مطرح بشود ولو تقریبـاً جزء منسوخات باشـد؛ چون این مطالبی که به عنوان مقـدمه می گویم، ظاهراً در عصـر ما قائلی ندارد. در باب «امارات» دو مسـلک داریم: طریقیت و سـببیت. ابتداءً این جواب را می خواهیم بسـنجیم بر اساس این دو مسـلک. مسـلک سببیت، سه مسلک است: مسلک اشعری، مسلک معتزلی، و مسلک امامی. اشکال را در ضمن بررسی این مسلک ها جواب می دهیم. پس ما این چهار تا مسلک را در باب امارات داریم: اشعری، معتزلی، امامی، و طریقیت.

سببیت اشاعره

مسلک سببیت که به اشاعره نسبت داده شده، دو تقریب دارد:

تقریب اول: قبل از قیام اماره هیچ حکمی نیست

در عـالم واقع، هیـچ حکم و تکلیفی نیست، بلکه احکام و تکالیف الهی، دائماً بر اساس قیام اماره به وجود می آیـد. مثلاً شارع مقـدس، نمـاز جمعه را بر کسـی واجب کرده که خبر ثقه بر وجوب نمـازجمعه نزد او قـائم شـده باشـد، قبـل از قیـام این اماره، نمـازجمعه در حق چنین شخصـی هیـچ حکمی نـدارد. و اگر نزد کسـی اماره ای قائم بشود بر حرمت نمازجمعه، به محض قیام این اماره نزد آن شخص، حکم نمازجمعه در حق آن شخص هم حرمت می شود.

تقریب دوم: قبل از قیام اماره، حکمِ مطابق اماره جعل شده

تقریب دوم این است که این احکام، برای کسی جعل شده که در حق او اماره قائم بشود.

فرقش بـا تقریب اول این است که طبق تقریب اول، واقع خـالی از حکم است، احکـام تـابع قیـام اماره است، همین که اماره در حـق او قـائم بشـود، حکم هم در حق او جعـل می شود. در تقریب دوم گفته شـده که واقع خـالی از حکم نیست؛ حکم از اول وضع شـده، امـا برای کسـی که امـاره در نزد او قائم بشود. طبق تقریب اول، نمازجمعه قبل از قیام اماره نزد زیـد، هیـچ حکمی برای زید ندارد. طبق تقریب دوم نمازجمعه از اول حکم دارد و وجوب از اول جعل شده است؛ حکمش مطابق اماره ای است که بعداً نزد شخص قائم می شود، اما این حکم منجَّز نیست تا این که اماره قائم بشود.

به بیان دیگر: در تقریب اول، حکم مقید به قیام است؛ یعنی وجوب برای مکلفینی جعل شده که برای آنها اماره بر وجوب قائم شده. و در تقریب دوم، حکم تابع قیام است.

مکلفین، نسبت به قیام اماره بر وجوب نمازجمعه سه دسته هستند: اماره قائم شده بر وجوب، اماره قائم شده بر عدم وجوب، اماره ای قائم نشده. طبق تقریب اول، وجوب فقط در حق دسته ی اول جعل شده است. طبق تقریب دوم، وجوب در حق دسته ی اول جعل شده و در حق دسته ی سوم به شرطی جعل شده که بعداً اماره بر وجوب نزدشان قائم بشود.

دفع اشکال طبق مسلک سببیت

بنا بر «سببیت» من وقتی که نمی دانم: «این آب، نجس است یا پاک است؟» و خبر ثقه قائم شده بر این که: «پاک است»، من قبل از قیام اماره اصلاً نسبت به شرب این مایع حرمت فعلی ندارم، پس اصلاً مفسده ای نیست تا ترخیص شارع باعث الغاء در مفسده بشود.

مناقشه: دلیلی بر اثبات این مسلک نداریم

این نظر اشاعره را باید به نحو مفصل تری بعداً واردش بشویم؛ جماعتی فرموده اند: تقریب اول محال است اما تقریب دوم را بعضی ها گفته اند اشکال دارد و بعضی گفته اند اشکالی ندارد. ما ثبوتاً هر دو تقریب را بدون اشکال می دانیم، ولکن ادعایی است که نه تنها دلیلی بر آن نداریم، بلکه خلاف ظاهر ادله است؛ ظاهر «أیها الناس کتب علیکم الصیام» خطاب به همه است؛ یعنی این تکلیف فعلی در حق همه هست ولو در حق کسانی که اماره بر وجوب در حق شان قائم نشده باشد، یا «لله علی الناس حج البیت». لذا اگرچه این دو تقریب، ممکن است، ولی ظاهر نصوص و روایات ما، بر خلاف آن است.

سببیت معتزله

تقریب این مسلک

معتزله گفته اند: احکام، در حق کسانی جعل شده که اماره بر خلاف در نزدشان قائم نشده باشد. مکلفین نسبت به قیام اماره مثلاً نسبت به وجوب نمازجمعه سه دسته هستند: مکلفینی که اماره بر وجوب در حق شان قائم شده، مکلفینی که اماره بر عدم وجوب در حق شان قائم شده، و مکلفینی که نه اماره بر وجوب نزدشان قائم شده و نه اماره بر عدم وجوب نزدشان قائم شده. پس فرق بین معتزله با تقریب دوم اشعری، در همین حالت سوم است؛ کسی که نه اماره بر وجوب در نزدش قائم شده و نه اماره بر عدم وجوب، این شخص نزد اشعری تکلیف نداشت ولی نزد معتزلی تکلیف دارد.

پاسخ اشکال طبق این مسلک

پاسخ اشکال طبق این مسلک، این است که وقتی اماره بر خلاف نزد کسی قائم شده باشد، اصلاً تکلیفی در حق این شخص نیست تا تفویت مصلحت یا الغای در مفسده لازم بیاید.

مناقشه: دلیلی بر اثبات این مسلک نداریم

همان اشکال اشاعره، بر این مسلک هم وارد است؛ نه تنها دلیلی ندارد، بلکه خلاف نصوص و ظواهر دینی است.

سببیت امامیه

از سببیت امامیه، بیشتر تعبیر به «سببیت» شده. مرحوم میرزای نائینی اسمش را گذاشته: «مصلحت سلوکیه»، و شیخ هم این مسلک را قبول کرده.

تقریب این مسلک

طبق این مسلک، احکام الهی تابع مصلحت و مفسده در متعلّق است؛ مثلاً اگر خداوند شرب نجس را حرام کرده، به خاطر مفسده ای است که در شرب نجس هست. اگر اماره یا اصلی بر عدم نجاست قائم شد مثل استصحاب طهارت یا شهادت ثقه، در اینجا مفسده ی شرب نجس باقی است. اما اگر من به این خبر (اماره) عمل کنم، سلوک من بر وفق اماره، خودش دارای مصلحت است. پس وقتی که این مایع نجس را شرب می کنم، اگرچه در یک مفسده الغامی شوم، ولی بر اثر سلوک من بر طبق اماره یا اصل، یک مصلحت سلوکی به دست می آورم که آن مصلحت سلوکی این مفسده را جبران می کند.

دقت کنید که به مقدار فوت جبران می کند؛ مثلاً- در اول وقت ثقه ای گفت: این آب پاک است، من هم با آن آب وضو گرفتم و نمازخواندم، وسط وقت فهمیدم آن آب نجس است و باید نمازم را اعاده کنم. اینجا مصلحت و فضیلت اول وقت را از دست داده ام، سلوک اماره این مصلحت فوت شده را جبران می کند. اگر بعد از وقت فهمیدم آن آب نجس بوده، سلوک اماره مصلحت ادای در وقت را جبران می کند. اگر تا آخر عمرم نفهمیدم آن آب نجس بوده، تمام آن مصلحتی که در فضیلت اول وقت و در ادا و در قضا بود، آن مصلحت سلوکیه، آن مصلحت های فوت شده را جبران می کند.

پاسخ اشکال طبق این مسلک

طبق این مسلک، اگرچه مصلحت واقعی فوت می شود و یا الغای در مفسده می شود، ولی چون توسط سلوک اماره جبران می شود، پس محذور عقلی ندارد؛ چون آن «تفویت مصلحت»ی قبیح است که جبران نشود، و نیز آن «الغای در مفسده»ای قبیح است که جبران نشود، ولی در مانحن فیه که سلوک اماره جبران می کند، پس ترخیص در مخالفت با واقع قبیح نیست.

مناقشه ی ثبوتی

این مصلحت سلوکیه آیا ثبوتاً درست است یا نادرست است؟

آقای خوئی: منافات با اشتراک تکلیف دارد

مرحوم آقای خوئی فرموده: این مصلحت سلوکیه، قاعده ی اشتراک بین عالم و جاهل را از بین می برد. مثلاً شارع مقدس در روز جمعه نمازجمعه را واجب کرده، خبر ثقه گفته: نمازظهر واجب است. طبق این مسلک، هم نمازجمعه مصلحت دارد و هم نمازظهر مصلحت دارد، الا این که مصلحت نمازجمعه، در خود متعلق وجوب (نمازجمعه) است، ولی مصلحت نمازظهر، در سلوک اماره ی قائم بر وجوب نمازظهر است، نه در خود نمازظهر. پس درواقع واجب ما واجب تخییری می شود؛ چون دو عِدل دارد. لذا این شخص اگر نمازجمعه بخواند، مصلحت نمازجمعه را به دست می آورد. اگر به خبرثقه عمل کند و نمازظهر بخواند، باز هم مصلحت را به دست آورده است. پس طبق این مسلک، تکلیف مشترک بین عالم و جاهل نیست؛ کسی که علم به وجوب نمازجمعه دارد وظیفه اش واجب تعیینی است، و کسی که جاهل به وجوب نمازجمعه است وظیفه اش واجب تخییری است.

پاسخ استاد: منافاتی ندارد

ظاهرش این است که با اشتراک منافاتی ندارد؛ ما یک واجب بیشتر نداریم و آن نمازجمعه است. نمازظهر بما هی صلات ظهر، هیچ مصلحتی ندارد، تمام مصلحت در نمازجمعه است. لکن بر این عمل، یک عنوانی منطبق است که این عنوان، موجب یک مصلحتی هست که این مصلحت، عِدل مصلحت نمازجمعه نیست. یعنی من درواقع مصلحتی را از دست داده ام، اما مصلحتی را هم به دست آورده ام که ارزش و اهمیتش کمتر از آن نیست.

مثلاً شما یک عبایی دارید و به زید می فروشید. ممکن است کسی بگوید: «چرا عبایت را به دیگری دادی؟!»، من می گویم: «اگرچه عبایم را به زید دادم، ولی درعوض کلاه زید را برداشته ام؛ چهاربرابر از او پول گرفته ام.». پس درواقع این یک نحوه از تدارک است، نه این که واقعاً مصلحت دارد. نماز بما هی صلات، هیچ مصلحتی ندارد. اما سلوک اماره مصلحتی دارد که آن مصلحت ازدست داده ارزشش کمتر از آن نیست.

مناقشه ی اثباتی

این مصلحت سوکی شیخ، دلیلی ندارد، فقط یک فرضیه و نظریه است. اگر ما هیچ تفسیری نتوانیم ارائه بدهیم، فعلاً همین را قبول می کنیم. نه این که شیخ ادله ای برای اثباتش دارد. ما اگر نتوانیم هیچ توجیهی ذکرکنیم، این توجیه را قبول می کنیم.

طریقیت

هذا بنا بر مسالک سببیت، اما بنا بر مسلک طریقیت.

مسلک طریقیت

مسلک طریقیت، مسلکی است که هر سه مسلک سببیت را نفی می کند. طبق این مسلک، امارات فقط یک طریق است؛ امارات، نه مصلحتی را ایجادمی کنند و نه اثری در عالم واقع و فعلیت تکلیف می گذارد.

بیان اول در پاسخ به اشکال عقل عملی

ص: ۶۸۹

اینها جوابی داده اند؛ گفته اند: اگرچه شرب نجس مفسده دارد، ولی از طرف دیگر مطلق العنان بودن مکلف هم مصلحت دارد. پس شارع اگر مکلف را ترخیص می دهد، به جهت مصلحتی است که در مطلق العنان بودن مکلف است. وقتی که در این ترخیص دادن مصلحت باشد، قبیح نیست. درست است که در مانحن فیه به خاطر شرب نجس دچار مفسده شدم، اما در مرخَّص بودن من مصلحتی هست که شارع به خاطر آن مصلحت به من ترخیص داده و به خاطر همان مصلحت، این ترخیص شارع قبیح نیست.

مناقشه: برگشت به مصلحت سلوکیه

مرحوم آقای صدر فرموده: این، همان مصلحت سلوکیه است، فقط الفاظش عوض شده است. و حق هم با ایشان است؛ این همان مصلحت سلوکیه می شود، طریقیت نیست.

انکار تبعیت

لذا نسبت به پاسخ به اشکالِ «تفویت مصلحت» یا «الغای در مفسده»، این جواب ها جوابگو نیست؛ نه نظریه ی سببیت، و نه نظریه ی طریقیت.

توضیح مبنا

لذا بعضی اصل حرف را منکر شده اند و گفته اند: امر و نهی، تابع مصالح و مفاسد نیست؛ لازم نیست متعلق امر و نهی مصلحت و مفسده داشته باشد، کافی است ایجاب یا تحریم مصلحت داشته باشد ولو در واجب مصلحتی نباشد، کافی است در تحریم مصلحت باشد ولو در حرام مفسده ای نباشد.

پاسخ به اشکال طبق این مبنا

وقتی در حرام مفسده نباشد، ترخیص شارع باعث الغای در حرام نمی شود. و وقتی که در واجب مصلحت نباشد، ترخیص شارع در ترک باعث تفویت مصلحت نمی شود.

مناقشه: تسلیم اشکال شده اید

این جواب، بر فرض درست بودن مبنایش، قبول اشکال است؛ معنایش این است که اگر قائل به مصلحت و مفسده در متعلق احکام شدیم، هیچ راهی برای دفع اشکال عقل عملی (که قبح الغای در مفسده و قبح تفویت مصلحت است) نداریم. ما باید بتوانیم اشکال را حل کنیم بدون این که به هیچ محذوری برسیم با حفظ طریقیت.

بیان دوم در پاسخ به اشکال عقل عملی

ما گفته ایم با حفظ آن مبنا که: «امر، تابعی است از مصلحت در متعلَّق، و نهی، تابعی است از مفسده در متعلق.»، و با حفظ «طریقیت محضه» بدون این که به مصلحت سلوکیه برگردد، ممکن است. در موارد اشتباه (یعنی مغایرت اماره با واقع)، کافی است که ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص، از ناحیه ی مولا مفسده داشته باشد؛ همین که ایجاب احتیاط (بنا بر مشهور) یا عدم ترخیص (طبق مختار) مفسده داشته باشد، در این صورت «ترخیص» قبیح نیست، و طریقیت محضه هم حفظ شده بدون این که برگردد به «مصلحت سلوکیه». در این صورت اگرچه در این «ترخیص» هیچ مصلحتی نیست، اما برای دفع آن مفسده ای است که در ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص است.

اگر خداوند متعال در موارد اشتباه ترخیص کند و برائت بگذارد، درست است که در این ترخیصْ هیچ مصلحتی نیست، اما برای دفع آن مفسده ای است که در ایجاب احتیاط یا عدم ترخیص است. در عین حال این ترخیص عقلاً قبیح نیست؛ چون در عدم ترخیص مفسده هست.

سؤال: دلیل تان چیست؟

پاسخ: این، یک فرضیه است؛ ما فقط عدم قبح را تصویرکردیم با حفظ طریقیت.

نتیجه: امکان تعبّد به ظنّ

هذا تمام الکلام در جهت ثانیه، یعنی امکان تعبد به ظن. پس تعبد به ظن، امری است ممکن و معقول؛ نه اجتماع ضدین یا مثلین لازم می آید، نه نقض غرض لازم می آید، و نه تفویت مصلحت یا الغای در مفسده.

فردا جهت ثالثه را تمام می کنیم: مقتضای اصل عملی عند الشک فی الحجیه.

حجج و امارات (ظنّ / جهت ثالثه مقتضای اصل عند الشک فی الحجیه) ۹۶/۰۲/۲۷

ص: ۶۹۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجج و امارات (ظنّ / جهت ثالثه: مقتضای اصل عند الشک فی الحجیه)

خلاصه مباحث گذشته:

از جهت دوم که «امکان تعبد و عمل به ظنّ» بودفارغ شدیم، بحث امروز، در جهت سوم است.

جهت ثالثه: مقتضی الاصل عند الشک فی الحجیه

مقصود از عنوان

ابتدا این جمله را معناکنم؛ چون به نظر می رسد که در این جمله تناقض هست؛ چون ممکن است اینطور به نظر برسد که در عین این که «شک» داریم، «قطع» هم داریم، شک و قطع چطور با هم جمع می شود؟! مراد از «شک در حجیت»، شک در «جعل حجیت» است. و مراد از «قطع به عدم حجیت»، قطع به «حجیت فعلیه» است؛ یعنی قطع پیدامی کنم که منجِّز و معذِّر نیست. پس مشکوک، غیر از مقطوع است؛ مشکوک، جعل است، و مقطوع عدم حجیت فعلیه است.

اما برویم سراغ اصل. وجوهی ذکرشده، به سه وجه اشاره می کنم: اصل لفظی، اصل عملی، نه اصل لفظی و نه اصل عملی.

محل نزاع

اگر ما شک کردیم که: «آیا فلان شیء نزد شارع حجت هست یا حجت نیست؟»، چه آن شیء اماره باشد مثل «خبر ثقه در موضوعات»، یا اصل عملی باشد مثل قاعده ی «مقتضی و مانع».

نزد علمای اصول، مسلّم بوده که متقضای اصل، عدم حجیت است؛ حتی اینطور تعبیرکرده اند که: «الشک فی الحجیه مساوقٌ للقطع بعدم الحجیه»، در اصل این قاعده شکی نیست، بحثی که هست، فقط همین است که: «این اصل، چه اصلی است؟»؛ آیا اصل عقلی است؟ یا اصل شرعی است؟ یا اصل عقلایی است؟ یا هیچ کدام از این اصول مراد نیست؟

ابتداءً یک مثالی بزنم بعد در هر سه وجه از آن استفاه کنم. بین علمای ما اختلاف است که: «آیا خبر ثقه در موضوعات آیا حجت است یا حجت نیست؟»، خبر ثقه در باب احکام حجت است، اما در موضوعات چطور؟ اگر ثقه ای گفت: «این مایع پاک است»، آیا قولش حجت است؟ علمای ما سه دسته شده اند: دسته ای لعل مشهور گفته اند: قولش در باب موضوعات حجت نیست، دسته ای گفته اند: حجت است، و دسته ای هم در این مسأله توقف کرده اند.

ص: ۶۹۲

وجه اول: اصل لفظی اصالت الاطلاق

در همین مثال، خبر ثقه ای گفت: این آب، نجس است. اگر شک داشته باشیم که: «خبر ثقه در موضوعات، آیا حجت است یا حجت نیست؟»، اینها می گویند: «مقتضای اصل، عدم حجیت است. و این اصل لفظی، «اطلاق» است.»؛ در آیه ی شریفه داریم که: «إن الظن لا یغنی من الحق شیئا»، و از این آیه استفاده می کنیم که: «ظنّ، حجت نیست.». این آیه می گوید: «خبر ثقه در موضوعات، چون فقط مفید ظن است، حجت نیست.»، شک داریم که: «آیا عند الشارع هم حجت است یا حجت نیست؟»، اگر عند الشارع حجت باشد، این آیه قید خورده است. و اگر حجت نباشد، قید نخورده است. در اینجا وظیفه ی ما رجوع به اصل لفظی یعنی اصالت الاطلاق است؛ به اطلاق این آیه اخذمی کنیم و می گوییم: «خبرثقه در موضوعات حجت نیست». پس مراد از اصل، اصل لفظی است. مراد از اصل لفظی، اطلاق یا عموم است.

مناقشه: ظن یعنی اعتقاد بدون حجت

این استدلال، مبتنی است بر این که «ظنّ» در این ایه به معنای «اعتقاد راجح» باشد. ولی این اصطلاح، یک اصطلاح منطقی است؛ گفته شده: معنای عرفی «ظنّ» عبارت است از اعتقاد بدون حجت، بدون حجت عرفیه یا عقلائیه، چه آن اعتقاد ظنی باشد و چه جزمی باشد. و خبر ثقه در موضوعات، عند العرف و العقلاء حجت است، پس اعتقاد حاصل از این خبر، ظنّ نیست تا مشمول این آیه بشود. پس این که: «مراد از این اصل، اصل لفظی باشد.» تمام نیست.

وجه دوم: استصحاب عدم جعل حجیت

بعضی فرموده اند، مراد، اصل عملی استصحاب است؛ من نمی دانم: «شارع آیا برای خبر واحد حجیت جعل کرده یا نه؟»، استصحابِ عدم جعل می کنم. مثل سایر «استصحاب جعل»ها؛ نمی دانم: «آیا شارع شرب تتن را حرام کرد یا نکرد؟»، استصحاب می گوید: «حرام نکرده».

سؤال: آیا این استصحاب، استصحال عدم ازلی است؟

پاسخ: خیر؛ استصحاب عدم ازلی، در فرض سالبه به انتفاء موضوع است. این استصحاب، سالبه به انتفاء محمول است؛ آنِ بعد از بعثت، این حجیت جعل نشده بود، نمی دانیم: «در طول این ۲۳سال آیا شارع مقدس حجیت «خبر واحد در موضوعات» را جعل کرده یا نه؟»، استصحاب می گوید: جعل نکرده است.

سؤال: آیا این استصحاب مثبت نیست؟

پاسخ: خیر؛ إن شاءالله در بحث «استصحاب» می آید، غیر از مرحوم میرزای نائینی، بقیه قبول کرده اند.

مناقشه: استصحاب، قطع ایجادنمی کند

آیا این استصحاب درست است یا نه؟ مراد آقایان قطعاً این اصل نبوده؛ چون گفته اند: «الشک فی الحجیه، مساوقٌ مع القطع بعدم الحجیه.»؛ من اگر قطع به «عدم حجیت» دارم، استصحاب ندارم. بنابراین مرادشان این اصل نیست.

وجه سوم: علی القاعده

مرحوم آقای صدر گفته: مراد از اصل، «علی القاعده» است؛ یعنی بود و نبودِ این مشکوک الحجیه تأثیری ندارد. ثقه ای گفت: «این مایع نجس است»، ما شک داریم: «آیا خبر واحد در موضوعات حجت است یا حجت نیست؟»، باید به استصحاب رجوع کنم؛ چون ادله ی استصحاب شامل من می شود. ثقه ای گفته: «این مایع نجس است» درحالی که حالت سابقه اش طهارت است، دلیل استصحاب (که مادامی که قطع پیدانکنم، باید بنا را بر حالت سابقه بگذارم.) شامل حال من می شود. «عدم حجیت این اماره، علی القاعده است.»، یعنی بودش، مثل نبودش است؛ اگر این خبر ثقه نبود، وظیفه ی من استصحاب بود، الآن هم که این خبر ثقه هست، وظیفه ی من باز هم استصحاب است. اگر بر طهارت این آب بیّنه اقامه شده باشد سپس ثقه ای بیاید بگوید: «نجس است»، وقتی که شک دارم، این مشکوک الحجیه کالمعدوم محسوب می شود. پس وقتی که می گویند: «شک در حجیت، مساوق قطع به عدم حجیت است»، به این معنی است که با وجود این مشکوک الحجیه، وظیفه ی ما هیچ فرقی نمی کند؛ یعنی به همان اماره یا اصلی که در آن مورد است و اگر این مشکوک الحجیه نبود عمل می کردیم، الآن هم به همان باید عمل کنیم، نه به این امری که مشکوک الحجیت است. پس علی القاعده است؛ به این معنا که به اماره یا اصلی که در آن مورد داریم رجوع می کنیم و این مشکوک، کأن لم یکن است؛ چون دلیل اماره یا اصل، شامل حال من می شود.

ص: ۶۹۴

این فرمایش مرحوم آقای صدر، فرمایش خوبی است.

هذا تمام الکلام فی الجهه الثالثه.

عنوان بحث «ظنّ» تمام شـد، بعد از این مقدمات، مشـهور وارد شده اند در «ظهورات»، ولی مرحوم آقای صدر بحث «سـیره» را مقدم داشته؛ به جهت این که مستند حجیت این امارات، سیره است. ما هم بحث «سیره» را إن شاءالله بعد از تعطیلات شروع می کنیم. ولی بعـد از بحث «سـیره» و قبـل از این که وارد در بحث حجیت امـاراتی که نوعـاً اصـولیین مطرحش کرده انـد بشـویم، حجیت اطمینان را بحث می کنیم. إن شاءالله یکشنبه، دوازدهم شهریورماه، همین مکان.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹